CUADERNOS
HISPANOAMERICANOS

Revista Mensual de Cultura Hispánica

FUNDADOR
PEDRO LAIN ENTRALGO

DIRECTORES
MARQUES DE VALDEIGLESIAS
LUIS ROSALES

SECRETARIO
ENRIQUE CASAMAYOR

83

DIRECCIÓN Y SECRETARÍA
LITERARIA

Avda. de los Reyes Católicos,
Instituto de Cultura Hispánica
Teléf. 24 87 91

MADRID

CORRESPONSALES DE VENTA DE EDICIONES MUNDO HISPANICO

ARGENTINA: José Pérez Calvet. Suipacha, 778. *Buenos Aires.*—BOLIVIA: Gisbert y Cía. Librería La Universitaria. Casilla núm. 195. *La Paz.*—BRASIL: Fernando Chinaglia. Distribuidora, S. A. Avenida Vargas, núm. 502, 19 andar. *Río de Janeiro.*—Consulado de España en *Bahía.*—COLOMBIA: Librería Hispania. Carrera 7.ª, núms. 19-49. *Bogotá.*—Carlos Climent. Instituto del libro. Calle 14, números 3-33. *Cali.*—Unión Comercial del Caribe. Apartado ordinario núm. 461. *Barranquilla.*—Pedro J. Duarte. Selecciones. Maracaibo, núms. 47-52. *Medellín.* Abelardo Cárdenas López. Librería Fris. Calle 34, núms. 17-36-40-44. Santander. *Bucaramanga.*—COSTA RICA: Librería López. Avda. Central. *San José de Costa Rica.*—CUBA: Oscar A. Madiedo. Presidente Zayas, núm. 407. *La Habana.*—REPÚBLICA DOMINICANA: Instituto Americano del Libro. Escofet Hermanos. Arzobispo Nouel, núm. 86. *Ciudad Trujillo.*—CHILE: Inés Mújica de Pizarro. Casilla número 3.916. *Santiago de Chile.*—ECUADOR: Selecciones, Agencia de Publicaciones. Nueve de Octubre, núm. 703. *Guayaquil.*—Selecciones, Agencia de Publicaciones. Venezuela, núm. 589, y Sucre, esquina. *Quito.*—REPÚBLICA DE EL SALVADOR: Librería Cultural Salvadoreña, S. A. Edificio Veiga. 2.ª Avenida Sur y 6.ª Calle Oriente (frente al Banco Hipotecario). *San Salvador.*—ESTADOS UNIDOS: Roig Spanich Books. 575, Sixth Avenue. *New York 11, N. Y.*—FILIPINAS: Andrés Muñoz Muñoz. 510-A. Tennessee. *Manila.*—REPÚBLICA DE GUATEMALA: Librería Internacional Ortodoxa, 7.ª Avenida, 12, D. *Guatemala.*—Victoriano Gamarra. Centro de Suscripciones. 5.ª Avenida Norte, núm. 20. *Quezaltenango.* HONDURAS: Señorita Ursula Hernández. Parroquia de San Pedro Apóstol. *San Pedro de Sula.*—Señorita Hortensia Tijerino. Agencia Selecta. Apartado número 44. *Tegucigalpa.*—Rvdo. P. José García Villa. *La Ceiva.*—MÉXICO: Eisa Mexicana, S. A. Justo Sierra, núm. 52. *México, D. F.*—NICARAGUA: Ramiro Ramírez V. Agencia de Publicaciones. *Managua.*—Agustín Tijerino. *Chinandega.*—REPÚBLICA DE PANAMÁ: José Menéndez. Agencia Internacional de Publicaciones. Plaza de Arango, núm. 3. *Panamá.*—PARAGUAY: Carlos Henning. Librería Universal. 14 de Mayo, núm. 209. *Asunción.*—PERÚ: José Muñoz R. Jirón Puno (Bejarano), núm. 264. *Lima.*—PUERTO RICO: Matías Photo Shop. 200 Fortaleza St. P. O. Box, núm. 1.463. *San Juan de Puerto Rico.*—URUGUAY: Fraga, Domínguez Hnos. Colonia, núm. 902, esquina Convención. *Montevideo.*—VENEZUELA: Distribuidora Continental. *Caracas.*—Distribuidora Continental. *Maracaibo.*—ALEMANIA: W. E. Saarbach. Ausland-Zeitungshandel Gereonstr, número 25-29. Koln, 1, Postfach. *Alemania.*—IRLANDA: Dwyer's Internacional Newsagency. 268, Harold's Cross Road. *Dublín.*—BÉLGICA: Agence Messageries de la Presse. Rue du Persil, núms. 14 a 22. *Bruselas.*—FRANCIA: Librairie des Editions Espagnoles. 72, rue de Seine. *París (6 éme).*—Librairie Mollat. 15, rue Vital Carles. *Bordeaux.*—PORTUGAL: Agencia Internacional de Livraria e Publicaçoes. Rua San Nicolau, núm. 119. *Lisboa.*

Impreso en Gráficas Orbe. Padilla, 82, Madrid.

INDICE

Portada y dibujos del pintor español Agustín Redondela.



DIEZ AÑOS DE CULTURA HISPANICA

DIEZ AÑOS DE CULTURA HISPANICA

Suele haber, en la historia de los hombres, actos sencillos que, en el transcurso del tiempo, llegan a adquirir rango histórico. Ahora hace diez años, en la cámara del rey Felipe II, en el Real Monasterio de El Escorial, ochenta y dos hombres de estudio de toda Hispanoamérica, "unánimemente concordes en la estimación general del estado del mundo"—según reza el acta fundacional—, iniciaban una nueva época en la historia del hispanoamericanismo, creando una nueva época y una nueva institución: el Instituto Iberoamericano, del cual iban a surgir más tarde el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, la apretada red de Institutos y Asociaciones iberoamericanas radicadas en Hispanoamérica, las publicaciones, los Congresos iberoamericanos de especialistas, la concepción de una comunidad de naciones iberoamericanas y, sobre todo, una poderosa corriente de ideas, trabajadas en forma sistemática por inteligencias claras y corazones animosos. Todo esto tuvo su origen en aquella singular ceremonia celebrada en una soleada mañana del 4 de julio de 1946.

Detengámonos un momento a considerar de dónde procedía esa unanimidad *que aunaba a hombres de distintas nacionalidades, desconocidos hasta entonces entre sí, que ejercían distintas profesiones y que, salvo el hecho de ser todos católicos, representaban ideologías distintas. Esa unanimidad resultaba de su filiación hispánica, redescubierta en ellos mismos a consecuencia de la guerra civil española: la cruenta lucha española fué el toque a rebato, oído en la profundidad de la sangre, y que despertó, estremeciéndola, la dormida solidaridad de los miembros de la estirpe.*

A diez años de distancia de aquel hecho histórico, vale la pena volver la vista atrás por unos instantes, para contemplar la obra realizada, observando los satisfactorios resultados alcanzados, los yerros en que incurrimos, los campos que quedaron yermos o sin cultivo y las muchas tareas que, en función de lo hecho, quedan todavía por realizar.

RELACIONES CULTURALES

Puede considerarse como éxito pleno la política de atracción de estudiantes. Han sido más de doce mil los universitarios hispanoamericanos que han pasado, a lo largo de estos diez años, por

las aulas españolas; de ellos, mil novecientos setenta y siete becarios. Unos cinco mil quinientos son los matriculados en este mismo curso en las Universidades españolas. Todos ellos vienen siendo luego portavoces, en sus respectivos pueblos, de un nuevo estado de espíritu, de una forma diferente de comprender la vida pasada, presente y futura; de una nueva mentalidad con que enfrentarse ante todas las cuestiones fundamentales de la humana existencia. Mediante ellos, Madrid ha vuelto a ser plaza mayor del mundo hispánico, lugar del reencuentro familiar, punto donde convergen los anhelos y las esperanzas de todos, sitio desde donde mejor conciencia se tiene del conjunto. Nuestros palacios, nuestras catedrales, nuestros museos, el propio paisaje peninsular, va siendo ya no sólo español, sino también hispanoamericano, porque testimonio vivo es la andadura histórica de la estirpe que, aunque bifurcada y separada en el acaecer del tiempo, conserva siempre el mismo hontanar e idéntica fuente de referencia, haciendo realidad la vieja sentencia de que no se crece armoniosamente más que desde la raíz del origen y sólo se puede ser en el presente.

PUBLICACIONES

Fecundo y satisfactorio también ha sido el magno esfuerzo editorial realizado, con más de trescientos títulos publicados, que hacen un total de quinientos cincuenta mil volúmenes enviados a América, a los que hay que agregar cuatro millones de ejemplares de revistas, ochenta mil folletos, millares de discos, cientos de millares de hojas y folletos informativos y centenares de películas.

La intensísima actividad de esta Casa queda reflejada en más de un millón de cartas registradas, en el cuantiosísimo número de sus conferenciantes, en la dotación de su biblioteca—que alcanza un volumen superior a los cien mil ejemplares, todos ellos sobre problemas actuales de Hispanoamérica—, en el creciente número de sus exposiciones y en el constante envío de profesores a ultramar.

CONGRESOS Y ORGANISMOS REGIONALES

Pero con ser muchas las actividades esquemáticamente aquí reseñadas, tal vez la pieza central de nuestra labor se halla reflejada, más que en ningún otro aspecto. en los veintidós Congresos directamente organizados, en los que más de tres mil especialistas,

personalidades eminentes de las más variadas profesiones, han desfilado por España. La profesión es hoy uno de los más profundos lazos de la humana existencia; unir especialistas iberoamericanos de una determinada materia es ponerlos frente a frente de una concreta realidad, y descubrirles, de pronto, que deben seguir trabajando en un campo común de experiencias que intercambiar y objetivos que cumplir. No ha sido difícil, sino, al contrario, espontáneo el que, como consecuencia de los Congresos, hayan podido crearse instituciones de carácter no ya sólo español, sino hispanoamericano, de vinculación permanente, y que éstas hayan cumplido tan bien su trabajo que algunas de ellas han logrado adquirir el carácter de entidades con status *internacional y aun intergubernamental, con Secretarías generales que tienen su domicilio en la sede de este Instituto, que patrocinó su creación. El intercambio de valores entre los miembros de nuestra comunidad, que hasta fecha bien reciente había quedado a iniciativa de inspiración unilateral, que proporcionaba logros aislados, parciales y de muy débil persistencia, se ha visto sustituído ahora por organismos permanentes de relación, que ordenan, estimulan, vivifican y ejecutan programas de las más variadas actividades en un volumen cada vez más creciente, y cuyos beneficiosos resultados empiezan ya a tocarse a lo largo y a lo ancho de todo el mundo hispanoamericano. Testimonio de este quehacer logrado es la presencia en esta sala de los miembros del Seminario Iberoamericano de Enseñanzas Técnicas, que está reunido en Madrid. Es por ello que nuestra empresa no puede ya considerarse meramente española, sino hispanoamericana en plenitud. No es ya la voz con pretensiones hegemónicas la que aspira a marcar el diapasón y a que los demás sigan su ritmo, sino una serie de fuerzas conjuntadas voluntariamente, que, arrancando de la propia raíz nacional, se coordinan en una identidad de propósitos.*

El hispanoamericanismo está ganando, de ese modo, amplitud y volumen; empieza a ser defendido por hombres de las más variadas procedencias, por las más distintas agrupaciones públicas, en el seno de las más diferentes profesiones, que, adquiriendo cada día mayor conciencia de la propia personalidad, mutuamente rivalizan en la defensa de un patrimonio cultural, de un estilo de vida, de un modo de hacer y de pensar, manifestado en la tribuna, en el libro, en la prensa, en las nuevas instituciones nacientes, en el marco de la política o en el de la pura vida profesional. Buen índice de ello es el programa de actividades que ya tenemos trazado para el curso venidero. Durante el año 1957 están convocados y

programados los siguientes Congresos: III de la Organización Iberoamericana de Seguridad Social, en Bogotá; III del Instituto Hispano-Luso-Americano de Derecho Internacional, en Quito; III de Educación Iberoamericana, en Ciudad Trujillo; II Iberoamericano de Cooperación Económica, en Méjico; IV Bienal Hispanoamericana de Arte, en Caracas; III Congreso Hispano-Luso-Americano de Derecho Penal y Penitenciario, en Cuba; VIII Congreso de Historia Municipal, en Madrid; II de Institutos de Cultura Hispánica, en Bogotá, y II del Seminario Iberoamericano de Enseñanzas Técnicas, en Bogotá.

En la multiforme variedad de este ambicioso programa, y en los lugares de asentamiento de la sede de estos nueve Congresos, puede medirse la amplitud de la tarea emprendida. Y la singularidad de su organización radica en que no son sólo los Gobiernos los que patrocinan, sino que, junto a ellos, están también las instituciones más prestigiosas, las personalidades más eminentes, que han adquirido ya conciencia de que la pura dimensión nacional es hoy insuficiente para la realización de nuestros problemas, la mayoría de los cuales no tienen solución adecuada más que en el marco del conjunto; es así como, paulatinamente, se va formando conciencia de una comunidad cultural única, común e indivisible.

RELACIONES ECONÓMICAS

Pero no basta con la afirmación de nuestra territorialidad cultural única. Hace falta también conquistar a nuestras clases dirigentes para la idea de que la Hispanidad no es, no puede ser, sólo una comunidad espiritual. Somos también, debemos ser cada día más, una comunidad material, para ponerla al servicio del hombre, del hombre del común, que es, al fin y al cabo, la finalidad última de todas las empresas culturales, políticas y económicas. Si sólo comunidad espiritual fuéramos, ni siquiera eso seríamos, porque en toda obra humana el espíritu ha de ir fundido en la materia; y para que seamos comunidad espiritual necesitamos ser también comunidad material, comunidad de intereses. La industrialización iberoamericana, necesaria y archiconveniente para salir del grado de subdesarrollo en que nos encontrábamos, puede ser aventura peligrosa si se hace en forma autónoma e insolidaria. No cabe gran industria sin tener previamente un gran mercado. Nuestras dimensiones nacionales resultan insuficientes a la larga para el desarrollo óptimo de una gran industria. Habremos, pues, de ir pasando pau-

latinamente hacia una economía integrada por los países en grado similar de desarrollo, que deberá iniciarse buscando fórmulas preferenciales para las transacciones, ágiles sistemas multilaterales de pagos e instituciones adecuadas para acelerar los intercambios de los materiales que ya estamos en condiciones de ofrecer. Todo ello permitirá aplicar, con más rigurosa austeridad, los limitados capitales de que disponemos, y hará posible, asimismo, una más racional utilización de los mismos.

Hoy, en el ámbito iberoamericano, la preocupación económico-social está en el primer plano de los problemas nacionales, y a ella deberá ser también a la que dediquemos una preferente atención en el tiempo futuro. Porque si somos capaces de encontrar fórmulas adecuadas para el aumento de nuestra potencialidad económica y del nivel de vida de los pueblos hispanoamericanos, la causa del hispanismo ganará en eficacia y acabará por ser comúnmente compartida por todos. Hacia esa etapa tenemos que marchar en los años venideros, y es por ello por lo que las relaciones culturales deberán estar complementadas con una intensa colaboración económica, pues ha de ser en el mundo de la cultura y en el de las relaciones económicas por las que discurra todo el acontecer de las relaciones hispanoamericanas en el inmediato futuro. Tales son las exigencias actuales de un hispanoamericanismo práctico, por el que viene clamando la red de los cuarenta y cinco Institutos de Cultura Hispánica desparramados por toda la América española.

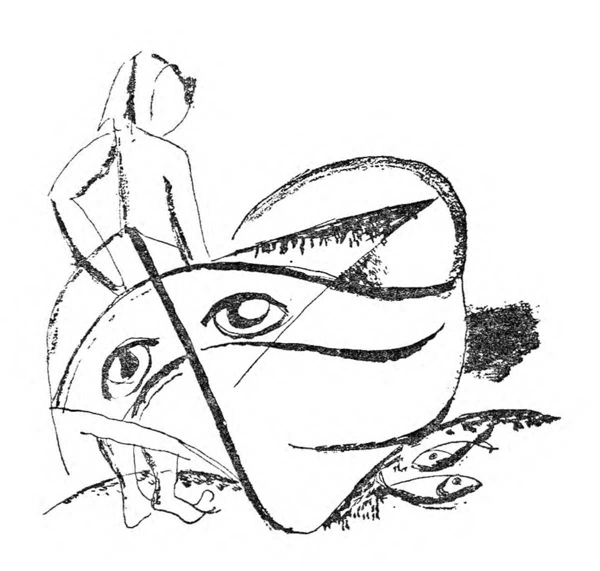
Sin duda deberán ser mucho mayores los esfuerzos que en el futuro se hagan para extender, en este y otros muchos aspectos, el campo de vinculación hispanoamericana; pero el camino está ya trazado y la desvertebración que padecíamos empieza a ceder su puesto a una paulatina coordinación, que, arrancando en lo cultural, deberá extenderse a lo económico, atender a lo social y alcanzar todos los grados de la humana existencia. Todo ello no hubiera podido hacerse sin el exquisito respeto a la realidad política de cada país, que se ha procurado mantener desde el primer instante trabajando sobre lo que nos une y dejando a un lado lo que nos separa o pudiera separarnos.

Los Institutos de Cultura Hispánica han sido, y pretenden seguir siendo, vanguardia de esta ambiciosa y difícil tarea. Han promovido estímulos y hecho posible la unificación de las inteligencias en la ardua empresa de definir y conceptuar la Hispanidad. Al mismo tiempo, han dado forma y han comenzado a institucionalizar la Comunidad de Naciones Iberoamericanas. Para ello debieron superar su carácter de meras instituciones culturales al modo

tradicional y ser organismos atentos al análisis y al estudio de los intereses vivos y permanentes de nuestros veintitrés países; hubieron de crearse entidades supranacionales y llegar al fondo de lo que aparentemente sólo era tangente de una circunferencia premeditada de acción. Sólo así ha podido hacerse avanzar la idea de Hispanidad para traspasar el muro de las puras expresiones verbales. Represa que permita a los pueblos hispánicos fluir y no andar a saltos; astillero que posibilite la creación, pieza a pieza, de las instituciones de la Comunidad; esto es lo que ha pretendido ser aquel Instituto, creado, ahora hace diez años, en el Real Monasterio de El Escorial. Todo ello no hubiera sido posible sin la generosa comprensión de todos y de cada uno de los Ministerios e Instituciones especializadas del Gobierno español, y a todos ellos queremos agradecer, en esta alta ocasión, su constante colaboración e inestimable ayuda.

Todavía son muchas las gentes por conquistar, todavía no hemos podido superar todo el atroz pesimismo que padecieron muchas generaciones, explicablemente caídas y escépticas. Todavía quedan muchas mentes que contagiar por el fuego de nuestro proselitismo. Habrán de pasar muchos años antes que nuestras fuerzas sociales dejen de pensar en el providente milagro que pueda venir de manos extrañas para creer sólo en el auténtico triunfo que ha de proporcionarnos el esfuerzo y el mérito propios. Ser es defenderse. Tener plena conciencia de la propia capacidad y, aliando humildad con audacia, atreverse. Para triunfar hay que empezar por renunciar, escogiendo preferencias. Y sólo renunciando y arriesgando podrán nuestros pueblos hacerse merecedores de la victoria.

ALFREDO SÁNCHEZ BELLA



NUESTRO TIEMPO

CULTURA Y TECNICA: LA DUDA DE NUESTRO TIEMPO

POR

LUIS FARRE

Para caracterizar culturalmente a nuestra época, debemos estudiar las tendencias de sus pensadores, sus inquietudes y la manera como resuelven los problemas. Pero también precisamos conocer el pasado, puesto que la Historia es la exposición de lo que los hombres han hecho o pensado a través del tiempo, si queremos comprender la modalidad propia del presente. Lo actual se evidencia con mayor claridad y distinción si lo contemplamos en contraste. La cultura occidental se ha estructurado a impactos de diversas y extrañas doctrinas, para configurarse en la realidad del momento; quizá nos parezca fatídica y oprimente, en gran parte por ser nuestra, imposibilitados, por tanto, de contemplarla a la distancia. Sin embargo, a mi parecer, resulta más explicable si la parangonamos con la Edad Media. Saltamos el Renacimiento por considerarlo época de indecisión, fundamentado doctrinalmente en la precedente; pero aspirando, y especialmente realizando, mediante la técnica artística, para la modernidad.

Distinguen a la Edad Media fervores de síntesis. No se distraía en la búsqueda ni se atormentaba con dudas; la mayoría de sus pensadores acataba la seguridad de una decisiva resolución en la fe. Ahí permanecían firmes, en una dogmática que les definía los más inquietantes problemas, desde los que se refieren al principio del mundo hasta los que tocan al último fin del hombre. No se preguntaban inquisitivamente por la trascendencia como los modernos, cuyos sentidos e inteligencia están arrebatados por lo visible y tangible; pensaban y vivían intelectualmente en ella.

No menospreciaban la filosofía ni apriorísticamente intentaban subordinarla a la teología; pero la última los calaba tan hondo que casi les resultaba inconcebible e impensable una sistemática extraña a las creencias de la fe. Eran mentes soberanamente especulativas, que vagaban por las síntesis y la abstracción, extrañas a los análisis, que, a su parecer, muy poco contribuirían a configurarlos en la verdad. Aceptaban los principios de su sabiduría por

tradición y ahondada meditación, que insistía en lo ya recibido, sin ladearse hacia extremos que pusieran en peligro la fidelidad. La heterodoxia era rara y extraña, y sobre ella caía la condenación religiosa, filosófica, social y política. Implicaba un peligro desde todos los aspectos, porque no se figuraban otra concepción del mundo fuera de aquella que se afianzaba en el dogma. La Edad Media fué una fervorosa hoguera mística, que consumía todo lo que no se adecuara con la pureza de la fe. Desconocía el sentido crítico, que modernamente penetra hasta los cielos y ahonda en las profundidades de la tierra.

Se conjugaban en unidad el teólogo, el filósofo y el artista. Quien no ha experimentado estremecimientos de sublime belleza al leer los escolásticos, carece de intimidad estética. No se planteaban distintamente muchos de los modernos problemas: los relacionados con el arte, por ejemplo, porque los habían resuelto en una metafísica de presupuestos teológicos. Ella es, por todas estas características, no contraria, sino diferente a nuestra época. El que la condena, no la conoce; el que la ha estudiado, la admira, aun en el supuesto de que se sienta muy cómodo en la modernidad y admita sus tendencias culturales.

* * *

La cultura se transforma y evoluciona insensiblemente. Por eso, el parangón no es fácil cuando los siglos o las épocas están próximos, pues prevalecen las coincidencias; pero si se intercalan grandes distancias de tiempo, nótanse entonces mayores diferencias. Las características de cada una en este caso son evidentes; frecuentemente, en abierta oposición. Por eso, si desde la Edad Media, injustamente repudiada por los fanáticos de la modernidad, intentamos caracterizar a nuestra época, damos con matices destacadamente diferenciales.

Son completamente diversas, por de pronto, en espíritu y en propósitos. En la actualidad, el análisis y la crítica se han convertido en exigencia total. Se ha derrumbado como modalidad cultural aquella estructuración dogmáticofilosófica, que aunaba casi sin excepción las mentes estudiosas de la Edad Media. La misma fe religiosa, salvo en rarísimos individuos, no abarca la profundidad y dominio que lograra en aquellos alejados siglos. Los métodos de las ciencias naturales se han hecho presentes incluso en las más abstractas disciplinas culturales. Antes se explicaba el mundo desde lo alto, con presupuestos religiosos y metafísicos intocables; ahora

se quiere empezar desde lo más próximo; que lo cercano revele paulatinamente su sentido, y, por acaso, quizá se espera la indicación de la trascendencia.

El hombre moderno se ha detenido en este su mundo y en esta su tierra; se siente cohibido por ella; quizá, destituído de fe y esperanza, todavía cree que le proporcionará una solución. La estudia afanosamente, con el propósito de comprenderla y dominarla. Avanza la inteligencia y se prodiga, para la comprensión de los misterios que ofrecen las cosas de los sentidos. Se aclara ante el hombre moderno la Naturaleza; la analiza cada vez más de cerca, le pide razones de su manera de obrar. Progresa en divisiones y subdivisiones y surgen nuevas ciencias, todas ellas marcadas con el signo del empirismo. Tocar, observar y experimentar, directa comunicación, sensación de presencia, es el postulado de los hombres de nuestro tiempo. Gustosos se quedan ahí, como si su *yo*, sensibilizado, difuso en lo más cercano, se ampliara y enriqueciera por el simple hecho de llenarse de este su mundo.

Cree el hombre moderno que, mediante la exageración del análisis, no sólo conquistará intelectualmente la tierra, sino también la felicidad. Y esto ya no es tan claro; y lo primero también es dudoso, pues analizar no equivale a comprender. Dividimos, especificamos, siempre a la búsqueda de la posible destrucción de los conjuntos satisfactorios del momento. La duda nos acompaña por doquier: toda conclusión se convierte en interrogante para un nuevo problema. Estamos poseídos satánicamente del espíritu hegeliano, incesante búsqueda, demonio insaciable de la curiosidad jamás tranquilizada.

Llevado al exceso el análisis, se convierte en distorsión y parodia de la cultura. Insatisfechos, nos complacemos en destruir; amontonamos material, que no se eleva para construir el monumento ingente. Todo parece provisorio; corremos, pero a ciegas, sin saber dónde finalizaremos después de tanto trabajo y cansancio. Aun aquello que ahora nos satisface, lo aceptamos cautamente, pues ignoramos si mañana, acuciados de nuevo, tendremos que desecharlo. Es un siglo de técnicos, no de sabios y, mucho menos, de filósofos.

El análisis, que se hacía necesario por el antiguo exclusivismo de la deducción, se ha convertido en método casi único. Los pensadores ingleses del siglo XVIII dieron la pauta. En Hume se afirma no sólo como principio filosófico, sino que en sus *Essays* abusa con exceso, y lo aplica a todo sin perdonar lo más sagrado. No hace falta seguir su historia; basta decir que nada se ha librado. La

duda avanza. Nada queda firme como valor; sólo los buenos modales, actitud puramente externa, exigida por la convivencia social, han impedido que la irrespetuosidad se convirtiera en norma.

Conservamos grandes síntesis, y la Humanidad las conservará siempre, porque sin ellas es imposible la vida de relación; no falta una minoría intelectual, que se adhiere, y Dios sabe con cuántos riesgos, a sus principios; pero la inmensa mayoría está distraída en las cosas desmenuzadas, en lo analítico. Por eso es muy explicable que nuestro mundo, por necesidad de su propia conservación, predique la tolerancia. Ya se dieron cuenta de ello Hume y Locke, sus máximos predicadores y teorizadores, que pusieron los fundamentos de nuestros módulos de cultura. A los científicos de la actual generación no los unen grandes ideales, sino que cada uno, para poder afirmar su singularidad, ensalza la virtud del mutuo respeto. ¡A qué serias reflexiones se presta esta modalidad contemporánea! Sólo advertiré, y dejo a la consideración del lector comprender su profundo contenido, que quizá el miedo ha sido su principal inspirador.

* * *

Perdida, pues, la fe en una trascendencia, crece el prestigio de este nuestro mundo. La voz de orden se denomina progreso. Sólo el pensador, y en la actualidad hay muy pocos que se consagren intensamente al pensamiento, puede cuestionar esta voz de orden. Las respuestas que se dan únicamente raspan la superficie; no satisfacen, porque no tranquilizan el espíritu. Todo esto ya sería problema; y el hombre moderno, a pesar de que nunca ha sido tan urgido, lo evita distraído en la acción. Dicen que se progresa por el incesante movimiento, en una concatenación de causas y efectos, sin adivinar, no obstante, fin u objetivo. No hay paz para el silencio meditativo que quiere comprender; se huye de él, ahogados por el estrépito activista.

El hombre tantea las cosas, su mundo, lo que denomina única realidad; le es necesaria la acción. Puede acercarse en dos formas; arrimarse, tocarla levemente, sólo para que se le manifieste en la contemplación; o entregarse a la experimentación, para que las cosas le revelen sus secretos utilizables. Predomina la segunda táctica, pues no se pregunta para saber, sino para subordinarlas. No se demora en ellas, sino que corre, así que ve la posibilidad, a utilizarlas.

Prevalece, pues, en nuestro siglo la experiencia práctica. Esta

es interrogativa y calculadora; esconde algo de satánica, por el afán de subordinación desmedida a que quiere someter el mundo. Es también parcial y codiciosa, jamás satisfactoria, siempre ávida de conquistas. Se afirma como señora, para extraer la utilidad. No descansa jamás, sino que locamente corre a nuevos y ulteriores propósitos. Es siempre para algo. Todo fluye, decía Heráclito, y constituía la fluidez, a su parecer, la esencia de las cosas, carrera alocada. Nuestro mundo parece haber adoptado esta norma, pero ayuna de sentido y profundidad filosóficas.

En cambio, escasea la experiencia estética, el reverso de la que acabamos de diseñar. No se oponen contradictoriamente, sino que la estética pide algún descanso en tanto trajín, silencio en medio del ruido de la acción. Es la distintiva del hombre; lo eleva en la jerarquía de los seres y lo acerca a Dios. Comprende y contempla; no es ociosa, sino apaciguada y serena, elevada sobre el tráfago y el bullicio para penetrar razones y darse explicaciones. Es modesta e imparcial, pues refleja lo que se le presenta y lo argumenta. Evidencia y clarifica al mundo. Sin querer transformarlo ni convertirlo, logra, con el esfuerzo intelectual, apropiárselo en sus más profundas raíces.

En esta experiencia se refugian los que están fatigados de un buscar sin motivo. Si ahí no encuentran consuelo, pues la contemplación no es siempre satisfactoria, aprenden por lo menos a resignarse. Saben que el hombre es hombre no por el moverse incesante, sino por la plácida reflexión. La experiencia estética no teme al mundo, ni a sus problemas, ni a su incesante agitación; pero sabe mantenerse a la vera, como buen observador que quiere saber. No se entontece en la acción, sino que se independiza al no complicarse locamente con ella.

Es, o pretende ser, completa, precisamente porque se mantiene a distancia de lo que acontece. Sabe que sólo si aspira a contemplar la totalidad se le hará patente la profundidad. No extorsiona a las cosas, sino que, a la manera del filósofo, quiere comprenderlas. Es aliada inseparable de la sabiduría. Siempre ha sido don de pocos; pero en este nuestro moderno mundo, aún en estos pocos se encuentra amenazada por el afán de practicidad. La tientan de continuo, para que se abandone a la fluidez de las cosas. Y, sin embargo, la salvación está en ella, en los escasos privilegiados que todavía creen en la contemplación.

* * *

El técnico no puede estar de continuo sometido a la danza de la acción. Precisa y quiere descansar. Hay momentos en que la conciencia le advierte la fatuidad de tanto bullicio; tal vez se pregunte fugazmente los motivos, pero preferirá distraerse. Distraerse es lo mismo que extraviarse a sabiendas del camino trillado que se seguía, para buscar la aventura. Es un propósito de olvido momentáneo, que será alivio, para luego volver a la acción. Para descansar se busca un remedo, y en ocasiones nos parece burla, de la experiencia estética.

Nunca han abundado tanto ni han sido tan necesarias las distracciones como en nuestro siglo. Se buscan con frenesí; se alternan con la misma rapidez con que los técnicos se dan a la acción. Más y más distracciones, sin paladearlas, sin extraerles su íntimo sabor; un regocijo superficial, porque nos llama una nueva aventura. Para ocultar la fatuidad de la vida no es infrecuente que se caiga en la fatuidad de los placeres y de las distracciones.

El arte debería ser, en primer lugar, contemplación, y, secundariamente, distracción. Ahora se busca directamente, por la mayoría de las personas, en cuanto es lo último, y ahí se quedan. Se exige abundancia y diversidad en poesía, novela, pintura, música, cine y todo cuanto distraiga. Se saben muchos títulos, pero se han saboreado muy pocos libros; aunque también debe reconocerse que mucho que se denomina arte, realizado precipitadamente para agrado de la multitud, ofrece escaso elemento saboreable. Es un conato de adulteración, si ello fuera posible, de lo que debería satisfacer a la experiencia estética para que se subordine a la práctica.

Nuestro mundo es técnico, inquieto, buscador, sin descanso para meditar. Está agitado de continuo, por una duda que no se soluciona.

Luis Farré.
SAN MIGUEL DE TUCUMÁN (Argentina).

INTERPRETACION DE MEJICO

POR

CLAUDIO ESTEVA FABREGAT

TEORÍA DE LA HISTORIA MEJICANA

Hacia el fondo de la historia mejicana, hasta donde alcanzan los acontecimientos escritos, nos encontramos con dos poderosas áreas culturales: el altiplano central y el sudeste, regiones que, a su vez, constituyen los ejes en torno de los cuales se ha desarrollado toda la historia cultural prehispánica.

Sin embargo, no siempre los retos más estimulantes han procedido de estas zonas. En muchos sentidos, el Norte bárbaro y nomádico, con su extraordinaria vitalidad muscular, ha producido agresiones regulares contra los pueblos sedentarios, especialmente los del altiplano, lo que ha originado que las principales crisis hayan tenido que ser enfrentadas en función de esta acometividad.

A finales del siglo X, el valle central se convierte en centro de fuerzas expansionistas, mientras que las culturas del Sur habrán entrado en los signos deprimentes de la decadencia. Los grupos mayanses, los admirables arquitectos de la sorprendente cultura tropical, rendirán el poder político en Mesoamérica a los pueblos nahuas, que con el tiempo tendrán su expresión más completa en la cultura azteca de Tenochtitlan.

La entrada de los pueblos nómadas procedentes del norte de Méjico a las zonas del altiplano central tiene que haber actuado como un revulsivo sobre las potencias históricas de los pueblos sedentarios de estas zonas. Las oleadas norteñas han desempeñado, dice el historiador mejicano Jiménez Moreno, un papel importantísimo en la dinamia y desarrollo de la historia política y cultural prehispánica.

Irrumpiendo depredatoriamente sobre los pueblos agricultores que habitaban las mesetas centrales, los guerreros del Norte se han convertido en vehículos de frustración cultural de los valles de esta zona. El desarrollo pacífico de estas áreas se ha visto constantemente interrumpido por estas entradas agresivas, y, como una fatalidad cíclica, las sociedades sedentarias han tenido que conver-

tirse en tributarias de estos guerreros, y con frecuencia han tenido que empezar de nuevo su historia.

La formación de la cultura en los altiplanos del centro de Méjico ha sido, pues, una tarea penosa, periódicamente suspendida o arrasada por los pueblos nómadas venidos del septentrión. Por lo mismo, durante siglos, este altiplano ha sido una zona de acomodación demográfica, con pérdidas cualitativas en su rendimiento cultural, y por extensión habrán producido un sentimiento permanente de alarma en la orientación histórica de estos grupos.

Siempre sedientos de hogares más ricos, necesitados de enriquecimiento, los pueblos nórdicos de Méjico han puesto cerco e incendio en la población sedentaria, y después de dominarla han asumido el papel de reiniciadores de las culturas que previamente han frustrado con sus armas.

Esta periodicidad histórica ha servido para fomentar profundas escisiones en el carácter, desconfianzas en el desarrollo nacional. Un profundo estado de ansiedad en estos pueblos, un desequilibrio constante en sus soluciones existenciales, habrán producido una estructura conceptual pesimista de la vida. Pero esta misma incorporación de los ritmos peligrosos en la existencia y su fusión inevitable con los pueblos bárbaros habrá servido de reto, de estímulo para cobrar sangre más joven, más enérgica y también más propensa al expansionismo político y militar.

Siendo paso obligado hacia el Sur, el altiplano central ha sido como un corredor de tránsito. Como tal, a lo largo de la historia mejicana de este tiempo, ha desempeñado un papel de presión sobre los pueblos sureños, la misma presión que, a su vez, recibía de los nómadas septentrionales.

La estabilidad de la cultura de estas mesetas centrales ha resultado casi imposible, pues las sociedades de estas zonas han estado más ocupadas en resistir y adoptar políticas militares, al principio de pequeña expansión y retracción, que en desarrollar su crecimiento propiamente creativo. La cultura creativa se desenvolvió con mayor éxito en el Sur, y en este sentido adquirió un nivel maestro más acusado que el que produjo el altiplano central en esa época. El papel del altiplano ha sido heroico. Ha consistido en distender la energía agresiva de los nómadas, recibiéndola y agotándola ininterrumpidamente, y en su carácter de amortiguador ha sido como un vasto fondo, en el que, vertiéndose el oleaje, se iba asimilando una fuerza nueva, mientras el Sur podía concentrarse sobre su propio desarrollo espiritual y material.

El alojamiento de los grupos nomádicos en el altiplano ha ido

acumulando la vida urbana, y ésta ha crecido en centros políticos que, cada vez más poderosos, iban alejando y reduciendo la capacidad de avance de los nómadas. Ya hacia el siglo XIII, los nómadas depredadores dejan de ser una fuerza de internación importante, y por lo mismo son detenidos en las fronteras. Desde ahora, el altiplano empezará a crecer y a desarrollarse, pero su estilo será militar. Esta será una herencia de la todavía reciente asimilación de espíritu guerrero dejado por los nómadas.

A medida que las fuerzas de presión representadas por los septentrionales han sido puestas cada vez más lejos, y a medida que las anfictionías de los pueblos sedentarios y urbanos del centro han desarrollado una mayor eficacia militar, como en el caso probable de los históricamente poco conocidos tarascos, el altiplano ha iniciado poderosas expansiones políticas, sin llegar, empero, a igualar la espléndida madurez cultural de los grupos del Sur. Con la tensión metida en su alma, ha asimilado el sentido peligroso de la existencia de los nómadas, y ha puesto en estado de guerra su organización social.

La estimulante agresividad del Norte habrá inyectado impulso aventurero y sentido mesiánico a las civilizaciones del centro. Los valles del altiplano han sido, durante mucho tiempo, áreas de transición, y cada vez que han logrado paz y unidad internas se han lanzado sobre el atractivo y rico Sur, y ahora se han compensado depredándolo.

En el promedio de esta historia se habrá producido un escalonamiento de ondas agresivas. Mesoamérica ha sido una zona de grandes presiones demográficas, de extraordinaria compulsión muscular, vitalmente extendida, pero profundamente constituída en torno a un sentimiento dramático de la vida. El ciclo de la paz precaria se habrá hecho personalidad básica en estas naciones. Y una proyección de tensas culpabilidades habrá producido un extenuante frenesí místico.

* * *

La llegada de Cortés durante la hegemónica paz militar azteca constituye una revulsión y otro espanto en la vida mejicana. Sólo que ahora el esfuerzo histórico del español tiene una mirada geopolítica más amplia y universal.

Cortés, como extremeño, como hombre de la meseta española, organizó la nueva sociedad en el altiplano. Sus paisajes de origen se repetían aquí en Méjico, le recordaban su *habitat* ancestral. Toda

la visión cortesiana coincidió con este hecho básico. Y justificado Cortés por el hecho de que era precisamente en el altiplano donde quedaba el poder fundamental, y era ahí donde había residido el centro del imperio azteca, no tuvo que intentar una mutación en la tradición inmediata del poder. Si hubiera establecido su centro geopolítico en la costa, el poder nahua se hubiera probablemente recuperado y la conquista española habría quedado amenazada.

Así fué como en lugar de debilitarse la posición geopolítica del altiplano, se reforzó. A lo largo del transcurso histórico, la decisión de Cortés convirtió definitivamente al altiplano en el eje de la política mejicana del futuro.

Cortés introdujo en Méjico el sentido aristocrático muscular y ético que distingue al centro de España, sentimiento que encontró aceptación inmediata entre los pueblos del altiplano de Méjico, precisamente porque ésta era su forma de ser.

A diferencia de los portugueses y los catalanes, que buscaban en las costas los centros de fijación, el extremeño y el castellano los persiguieron en la meseta. De este modo, la cultura mejicana, al igual que la peruana y la correspondiente a la de las altas culturas de Centro y Sudamérica, repitió con la española un destino de altiplano. Y sobre esta base, el carácter hegemónico del altiplano quedó garantizado hasta el presente.

Cortés somete y unifica. Tiene, además, la dureza pedagógica del padre severo. Disciplina y crea un carácter patriarcalista de la vida, vida que tiene al padre por centro de todas las identificaciones.

Sin embargo, esta identificación plena sólo podía ser estable entre los criollos, o sea entre los descendientes de españoles o de europeos. En el caso de los mestizos, psicológicamente la situación es mucho más significativa, porque durante la primera fase la unión de la mujer india con el conquistador lleva la inevitable marca de la pura atracción sexual.

En esta unión, por parte del guerrero hispánico no han concurrido suficientes elementos de prestigio e identificación culturales del lado de la mujer india, como para que ésta fuera reconocida por el conquistador en forma estable. Sólo el esfuerzo evangélico y moral de la Iglesia tuvo suficiente autoridad para evitar el relajamiento de la disciplina familiar. Empero, al igual que en todo trauma de irrupción, de transición, el estatuto del padre español en la organización de la familia tuvo, durante la primera fase, un carácter aventurero y, por lo mismo, inestable.

El principio de superioridad de la cultura española del siglo XVI sobre la indígena, su mayor prestigio, desarrolló una tendencia escapista en el padre, así como una conducta sexual aventurera de su parte. Su propensión a preferir, más por prestigio que por atracción sexual, a la mujer española, produjo un profundo resentimiento en la mujer india y en el hijo, en el mestizo.

Durante ese tiempo, el mestizo asimila el sufrimiento de la madre, establece solidaridad con ella y se vuelve contra el padre. Y cuando este resentimiento se mitifique, permanecerá profundizado como una injuria a la madre tierra, como un maltrato contra el hogar ancestral del hombre mejicano.

Aquí aparece también la actitud masculina de reivindicar la posición derogada de la madre, defendiéndola en cuanto ser débil de la fuerza del padre.

El mestizo aposentará este resentimiento durante siglos; luego lo opondrá agresivamente contra el padre, contra el español, del que, sin embargo, no prescindirá en cuanto es ya también su ser mismo. La reconciliación ocurrirá tiempo después, cuando el mestizo obtenga el gobierno de la historia nacional, cuando haga de ésta su propia obra.

Entonces, este complejo, operando como el de Edipo, pero en cuyo proceso no existe conexión sexual, se irá diluyendo en la misma obra; adquirirá un sentido de reivindicación de sí mismo y, por tanto, del padre. Será una justificación de sí mismo a través de la trascendencia vicaria del ser mestizo.

La historia mejicana, durante la definitiva transfusión española, nos muestra de nuevo un trauma profundo, política y psicológicamente. Este impacto, ahora, no ha venido del Norte. Ha llegado del Sur, como había sido anunciado por aquellos augurios que vaticinaban la llegada de hombres blancos y barbados procedentes del Oriente, o sea se cumplirá la vuelta del Quetzalcoatl expulsado de Tula. Esta vuelta se consumará en la persona de Cortés, y Moctezuma, el escéptico emperador azteca, se rendirá a los presagios con una extraordinaria lealtad al mito.

La historia mejicana habrá repetido con una gran herida. Hasta que ésta cierre pasarán siglos. La *conquista* es tema que levanta la pasión del mejicano, sea éste mestizo, criollo o indio. Pero desde la conquista, la geopolítica mejicana se ha extendido, y su concepción del espacio se ha hecho más completa.

Con la conquista española, los pueblos nómadas del Norte habrán dejado de ser fuerza de presión durante el virreinato.

A lo largo de esta vida española, los grupos indios fundamentales se habrán unido en una sola lengua, una sola religión y una nueva nación. Ahora sentirán como un destino común la marcha de esta reciente y más amplia patria.

Antes que se produjera la conquista hispánica no existía la conciencia de la mejicanidad. Existían tribus y estados en colisión o en alianzas. Pero la reducción de éstos a un solo sentimiento histórico, a una conciencia, la del mestizo, produjo el desarrollo de la mejicanidad, y, con ello, la formación de un nuevo destino.

Durante cerca de trescientos años, el Norte habrá cambiado su sentido geopolítico tradicional. En lugar de constituir una zona de presión contra el altiplano central, se habrá convertido en territorio de dilatación de este altiplano. En lugar de mantenerse como zona marginal, sin atractivo funcional como zona geopolítica, se convertirá en espacio interior del nuevo sistema de civilización.

El Norte habrá dejado de ser un frente táctico; ahora será la avanzada del altiplano incesantemente dirigida hacia el septentrión.

Cuando, con la independencia mejicana, el poder político español ceda la nave de gobierno a los criollos, el Norte volverá a inquietar, a irrumpir, hasta contraer de nuevo la mejicanidad. Las fronteras de ésta quedarán replegadas después de las guerras contra los Estados Unidos de Norteamérica.

Sin embargo, la solución hispánica de vida dejó buenas defensas, y con éstas se desarrolló el cuerpo interior de la nueva nacionalidad. El Norte, con sus embates, produjo la concentración de la cultura nacional. Al igual que en la época prehispánica, la presión norteña habrá repetido los traumas tradicionales, habrá interrumpido el desenvolvimiento de la vida creativa.

Pero ahora la unidad lingüística, religiosa y cultural que se puede oponer a esta presión servirá para agotar la capacidad definitiva del Norte, evitará absorciones totales. Durante cerca de cien años, el Norte constituirá una atracción de desgaste, pero también será un estimulante que reforzará el sentimiento patriótico, y, con éste, el despertar de nuevas energías.

Y hacia principios de nuestro siglo volverá el Norte otra vez. Pero ahora será con la Revolución Mejicana. Esta incendiará todo, penetrará como un ciclón en el altiplano y lo devastará, y de ahí se propagará hacia el Sur como una onda igualmente desintegradora.

Y, de nuevo, a organizar las energías, la voluntad nacional. Pero los revulsivos esta vez han tenido un origen interior. Al igual

que en todas las guerras civiles, después de la Revolución Mejicana el sentimiento creativo ha aparecido como una fuerza que también arrasa todo a su modo. Arrasa lo viejo, suelta lastres, y se lanza hacia el porvenir con un ansia tan fundamental que ahora se conquista mesiánicamente al propio país.

El espacio a conquistar son el indio acorralado en las zonas marginales de la cultura nacional, los desiertos, las montañas sin árboles, la técnica y la ciencia, la vida moderna, que viene del Norte como un presagio que hay que alejar antes que se desencadene.

La sangre mestiza, su cultura, que hizo la Revolución Mejicana, se ha ido al corazón del problema nacional: hacia la necesidad de entusiasmo. A lo largo de la historia mejicana, se produce un hecho importante: la dilatación y la contracción del entusiasmo. Este es un problema que no siempre se ha podido comprender con el análisis puramente objetivo de la realidad, porque, como todos los problemas del hombre, hay que sentirlo. Pero ahora estamos precisamente en medio de una dilatación entusiasta del mejicano, una dilatación que podrá todo mientras mantenga su ritmo.

EL RITMO DE SIEMPRE

Ya hemos dicho que ésta es tierra de hombres que han sufrido profundos traumas, largos terrores periódicamente descargados en forma de violentas y extenuantes catarsis. Pero desde que Méjico tiene unidad política y cultural, la presión militar antigua se ha convertido en presión social, en presión interior. Introvertida como pasión en la subconsciencia del hombre, ha creado una gran capacidad de castigo, pero también una equivalente capacidad agresiva, de réplica contra el desdén del Destino. Y cada vez que se ha ido la pasión, que se ha descargado, el hombre ha vuelto a recogerse, a contraerse, a estarse en su mismidad, y se ha callado.

La psicología del mejicano se apoya en vastos silencios, particularmente significativos en la vida rural, que es donde ha tenido más mejicanidad el mejicano. Pero a lo largo de cada silencio se cae siempre en un hiato: son las protestas incontenidas, la revolución resuelta en fieras agresividades.

La existencia gregaria se interrumpe, se revuelven las emociones, y un afán intenso de ser todo en cada instante, de extenderse, anima en dionisíacos entusiasmos aquella nada aparente que no se

movía. Aquel hombre quieto, silencioso, ha estallado, y sobre el curso de la historia nacional habrá dejado una huella simática. Luego escapa de la acción, se sume y desaparece en el anonimato. Ahora será como un prisma refractado a toda posibilidad de proyección.

El mejicano quedará sometido a la disciplina de la acumulación estética, centrará su ser en ella y esperará. Dialogará consigo mismo y sobrevivirá al reposo exterior. Durante este tiempo será una incógnita, y Méjico, también. Mientras allí, en la ciudad, correrá el tiempo como una gran ilusión que escapa todos los días, en el campo el hombre de Méjico se concentrará. Con este silencio, el rostro del mejicano adquirirá inmutabilidad, tendrá la paz enigmática de la vida interior incomunicable.

Como dándole tiempo al Destino, el mejicano ha caminado lentamente por los rumbos de la Historia. De este modo, casi no tiene ingenuidad. Pero hay veces que camina muy aprisa. Hace una revolución honda, tan honda que llega hasta las entrañas mismas del rencor ancestral, y entonces salta, se acelera sin tregua sobre las etapas y se planta en la meta. Ahora habrá hecho una revolución. Ha puesto en sitio nuevo las cosas viejas. Y otra vez descansará. Y esperará largo tiempo con la injusticia asustándole el alma, hasta que torne con las ansias del sediento y abrase todo. Y el río seguirá corriendo y repitiéndose.

Con el ciclo a cuestas, el mejicano ha sufrido la cicatería de cosechas escuetas en los altiplanos y el agobiante exceso de sus maniguas vegetales en el Sur y en el Este. Nunca ha podido obtener el comedio, el equilibrio de un ritmo estable. El mejicano se ha quedado en los límites de la alegría orgiástica, o en un dolor que sufre sin lamentos. Ha ido de la vida a la muerte, de la fascinación ilusa al desmayo de la voluntad.

Por una parte, el trópico, con su fantástico despliegue vital, con su aplastante operación de crecimiento, con la vida y la muerte devorándose una a otra en la vegetalidad, viviendo de sí mismas. Por otra, el altiplano, largo, reprimido, ferozmente mesiánico, altivo entre sus montañas más altas que las nubes, y, sin embargo, con sus hombres puestos en cabizbaja meditación, entregados al sentido mismo de la metafísica dignidad de su silencio.

Con este ciclo ha formado su estilo de vida. Su alma lleva inserto el sentimiento estético como concepción del mundo, que es en sí mismo la operación señorial de los sentidos: arte, ritualismo, religiosidad dramatizada, simbiosis entre el peligro y el pulso aven-

turero que pone en su escrutación de la Naturaleza. Ahí es donde es el mejicano.

Su densidad espiritual ha permanecido como un movimiento profundo, que se levanta siempre más allá de lo que se es en el realismo occidental: apetencia de vida, creación fáustica, racionalidad y recursos científicos. La tierra es algo que todavía no se le ha puesto fácil al mejicano. O debajo de ella o por su encima.

El hambre de justicia del mejicano siempre encuentra una oportunidad de saciarse, hasta quedar estremecida. Pero los plazos en que se cumple son largos, y durante este tiempo conserva una paciencia vegetal. Pocos pueblos tienen el alcance mesiánico del mejicano, su libertad cíclica. Pocos se atreven a sus extremismos existenciales, y pocos también a su ancestralismo, a su estarse y repetirse en las raíces de siempre. Es una estirpe que coquetea siempre con la leyenda y el mito. Ambas son parte de su sustancia fundamental, son su ser y como su destino.

EL MESTIZO

Y ahora, con el avance del tiempo, ha llegado el mestizo a conquistar la vanguardia en la historia mejicana. Ha llegado dominándola. La teoría del mejicano de hoy sólo es válida en cuanto sea teoría del mestizaje. Esta es la fórmula profunda, la que encuentra realmente al ser en su verdadero centro. Cuando el mejicano es mestizo es cuando es.

El ritmo nacional de cada pueblo es obra de generaciones, que, sucediéndose en la continuidad del tiempo y del espacio, van creando el promedio del ser. En el mejicano, la organización y dinámica de este ritmo se produce después que sus componentes bioculturales han producido un *standard*, una suma antropológica; en este caso, la suma progresivamente asimilada de dos pueblos progenitores, el español y el indio, cada uno de los cuales ha vivido entre razones mesiánicas.

Y ahí es donde radica la extensa posibilidad ecuménica del mestizo. Esto es cierto en la medida que la herencia mesiánica se atreva con la ciencia y la técnica, con el sentido del orden, el horario y la eficiencia, que son, en el hombre de hoy, su fuerza, su eficacia, su circulación vital dentro de la Historia.

Dentro de Méjico, el mestizo aparece como una fuerza de definición y de síntesis; domina cuando el criollo ha perdido su vita-

lidad, y, extenuado por su esfuerzo de independencia de España, se ha encontrado con una falta de voluntad para encontrarle sentido y deseo de ser a lo mejicano, que era precisamente ser mestizo, sentirse por lo menos conciencia, ya que no racionalidad, de un destino hispanoindio de cultura. Y con respecto del indio, el mestizo se apodera de la dirección de la historia mejicana, cuando aquél ya no desea ser más en su propia solución, cuando incluso esta solución va disminuyendo más y más su capacidad de sobrevivencia. En este punto es cuando el mestizo adquiere una mayor justificación; entonces se encuentra con que es precisamente él quien representa la continuidad y el destino de Méjico.

Sin embargo, la permanencia de lo mestizo, sus posibilidades de prevalecer y desarrollarse están grandemente subordinadas a la capacidad de elección que desenvuelva, no con respecto de sí mismo, sino de la exterioridad que se establezca frente a su existencia.

En este sentido, se trata de constituir el ser partiendo de lealtades cualitativamente realizadas en la conciencia, que, al mismo tiempo, no impongan a su personalidad y a su destino una hipoteca fundamental. Este es un problema esencial que entrecruza con el de la libertad de destinarse que pueda tener el mejicano.

La libertad concreta que éste pueda tener se cumplirá partiendo de sí mismo, de sus capacidades constituídas, de su solera, de identificaciones que ha cristalizado, las cuales son siempre condición retrospectiva, experiencia, y de la elección que haga de los modelos de vida puestos como exterioridad ante sí mismo. Esto es, por lo que otros estén haciendo en materia de realizaciones culturales.

Elegir lo que está fuera será su libertad, porque, respecto de sí mismo, no puede elegir, no tiene libertad: es como es.

El mestizo es una totalidad cualitativa producida por la fusión biocultural de las estirpes indohispanas. Y no se trata de una simple operación racial. Es algo más dinámico, profundo y funcional. Se refiere al uso de atavismos, de instituciones; se trata de la historia de su conciencia convertida en ser. En suma, es el entendimiento mestizo de la vida. Supone la interpenetración y asimilación de dos profundidades de vida en una.

Históricamente, este ser mestizo se ha producido después de una lenta gestación. Cada minuto de esta gestación se ha insertado traumáticamente en la interioridad del mestizo. Rechazos emotivos y sociales, frustraciones de crecimiento, ideas confusas, quebrantos y

el desarrollo de una capacidad para ser casi clandestinamente, le han devuelto una conducta inestable, indecisa, frecuentemente resuelta en una dirección dramática.

Esto no pudo ser de otro modo, si partimos del hecho de que, al principio, el mestizo era un ser excluído por la sociedad india y por la criolla. Ambas le consideraban un producto bastardo. Y así tuvo que ir creciendo, con la amargura y con la exclusión. Era un ser desamado por la sociedad, que tuvo que fundar poderosos resentimientos; luego lentamente prescribiendo, por medio de violentas emisiones de disgusto, contra parte de su pasado y con respecto de aquellas asimilaciones progenitoras más identificadas con la producción de su resentimiento, generalmente el padre.

Durante este tiempo de cuatro siglos, el mestizo ha conocido y experimentado en su conciencia la oscuridad, el estar pobremente instalado en el libre juego de la personalidad; ha tenido que ir superando su inferioridad social, y se ha visto precisado a crear su propia dimensión, sus arraigos, sumando y restando de cada uno de sus progenitores, hasta ser con su actual estilo.

Por lo mismo, la obra apenas iniciada, la de ser él la forma y sentido de lo mejicano, se asemeja en muchos aspectos a una incertidumbre, a un titubeo. Con el alma todavía muy joven se asemeja a un adolescente moviéndose entre hondos temores.

Sin embargo, sus tendencias son fuertes, han adquirido la flexibilidad del ser que crece y la voluntad de vivir más allá de sus dos antecesores. El mestizaje biocultural es la sangre nueva que ha vitalizado al hombre de Méjico.

Este mestizaje es como una radical en desarrollo; es una institución profunda que se exige mucho a sí misma, que rompe viejos equilibrios y que lanza toda su tremenda juventud, prodigándose y expandiéndose.

La radiación juvenil del ser mejicano de hoy se expresa tanto en el sentimiento edificatorio que pone en su conducta como en la extraordinaria vitalidad estética que imprime a sus proyecciones existenciales. En este sentido, la juventud del mestizo aparece cargando de tremendismo toda su personalidad. Dondequiera, hay un ansia colosalista, un deseo agresivo de perder humildad. El carácter social está profundamente conmovido por una energía que, constituída ahora en la pura acción, tiende a escapar de la intimidad como conducta. Al presente, el sentido de lo mejicano es la pasión.

En todas partes bullen el entusiasmo y la euforia. El mestizo está triunfando allí donde casi nunca se había triunfado: en la

capacidad para ser entusiasta. Sobre la vieja sensación de inutilismo que se había apoderado de la personalidad nacional aparece ahora el nuevo modo entusiasta de ser. Esta es la versión peculiar de los pueblos jóvenes, entregados al gasto de la energía. Esta es la actitud romántica de la juventud.

EL DILEMA INTELECTUAL

Y ¿qué ocurre entre las capas intelectuales dirigentes, mientras todo el pueblo de Méjico está entregado a una prodigiosa distensión creativa?

Hemos dicho que el mestizo es un ser en elaboración, puesto en tarea. Méjico mismo, llevado por este fluir de energía, es un acontecimiento en transición, es una experiencia con todos sus poros abiertos, con toda su vivencia despierta. Por lo mismo, ocurre algo semejante entre sus intelectuales, sólo que se presenta con ciertas diferencias. Mientras unos viven el mismo ritmo de su pueblo, otros se encuentran en él sorprendidos, como anonadados, sin todavía comprenderse totalmente. Pero ambos se concentran sobre la misma tarea, sobre una misma pregunta, ahora fundamental: sobre las raíces, la razón y el sentido del ser mejicano. El conocimiento de la mejicanidad polariza la pesquisa intelectual.

Pero unos se han planteado al mejicano como una posibilidad, dentro de cuyo desarrollo y epílogo el intelectual debe ser parte locomotiva. Estos entienden al mejicano en efusión, en etapa constructiva. Cuando se preguntan, en este caso, por lo mejicano lo hacen preguntándose por sus constituyentes originales, por su pasado, por su forma y por su sentido; pero también lo buscan *in situ,* van a la entraña no del libro, sino de la vida misma del pueblo, de la comunidad contemporánea. Este es el intelectual que llamaremos de acción.

Para dar un ejemplo de éste, para situarlo como individuo característico de esta vocación intervencionista, tenemos a los antropólogos. En esta proyección no son los únicos; pero son, en nuestra experiencia personal, los que mejor conocemos en la situación intelectual que hemos definido como de acción.

En este sentido, es sintomático que el equivalente, en Méjico, a la generación del 98 español hayan sido los antropólogos, hombres doloridos por la atonía de una de las fuerzas esenciales de la mejicanidad: del indio de comunidad.

Y como hicieron en su tiempo los hombres de la generación del 98, se han echado a cuestas la tarea de conocer a su país, de preguntarle, y también de cambiarlo en la masa más adherida al pasado. El indio de hoy no es como el de ayer, porque le falta impulso, voluntad de crecer. Pero el indio es una reserva nacional de hombres y de mercado, de posibilidades y de mejicanidad.

El antropólogo mejicano empezó por ser un etnólogo. Estaba interesado en sistematizar datos culturales, y con ellos reconstruir el campo histórico de su propia cultura. Pero las nuevas promociones académicas, sucesoras de los etnólogos tradicionales, comparten el mesianismo de la joven generación, han entrado en la ideología de la Revolución Mejicana de 1910 y han convertido su inteligencia universitaria en conocimiento aplicado, práctico.

Con la edad de la Revolución Mejicana se han incorporado a su mística y viven su intelectualidad con un sentimiento de participación.

Estar con el indio no supone esencialmente estar con el pasado. Desde un punto de vista profundo y dinámico, significa plantearse una tarea de reivindicación de la mitad del ser nacional. Es integrar en la propia conciencia aquellas fuerzas que durante siglos no se atrevió el mestizo a extroverter por sentirlas derogadas, desacreditadas, faltas de prestigio social. El mejicano, al revolver sobre esta conciencia india, está poniendo en orden su hogar nacional.

El antropólogo, a diferencia de otros intelectuales que se han burocratizado, está recorriendo el país, y su impulso se distingue por el sentido creativo que pone en su obra intelectual, semejante a la que caracteriza al artista durante una interpretación plástica de lo escatológico.

Si queréis saber cómo es Méjico, preguntádselo a él. Os hablará de su pasado, os dirá cómo eran las culturas prehispánicas, de las que ha interpretado sus mejores profundidades, y también aportará sus reflexiones acerca de una gran masa de datos científicos, pacientemente recopilados, sobre el sentido de la vida maya y azteca, del Norte y del Occidente. Todo el Méjico de ayer es conocimiento planteado y resuelto por la antropología mejicana. Igualmente, el conocimiento del Méjico indio y el rural lo está pesquisando el antropólogo, y dentro de breve tiempo quedarán resueltos sus interrogantes.

Para cualquier mal enterado de la situación mejicana, la organización de la mejicanidad podía interpretarse como una proyección agresiva, carente de positividad. En realidad, se manifiesta un ex-

traordinario recelo hacia todo lo que tienda a no desarrollar el mejicanismo, porque la tarea esencial del país se presenta como una necesidad de integrar a sus seis millones de indios, y dar, asimismo, ilusiones, técnica y ciencia, ocio creativo y formación cultural, en suma, a su población rural, todavía manteniendo una mentalidad grandemente folklórica y, en cierto modo, pasiva respecto a los acontecimientos de la vida moderna.

La versión intelectual que ha dado el antropólogo a su obra mejicanista tiene un hondo carácter mesiánico. En la medida en que este tipo de intelectual, el antropólogo, se ha vertido a la actividad aplicada, es un hombre de acción sumergido dentro de la corriente general de crecimiento, de dilatación, que distingue el carácter nacional en este momento.

Su método de conocimiento del ser mejicano es la acción misma; no se plantea con la formidable profundidad del filósofo, porque tampoco ésta en su misión, ni se ha propuesto preguntar metafísicamente. No se ha impuesto las preguntas ontológicas del filósofo, ni ha convenido en considerar, desde un plano especulativo, la posición del ser mejicano. Pero este ser ha sido comprendido mejor por el antropólogo que por el filósofo.

Si nos preguntamos el porqué, se nos viene de inmediato una respuesta. El antropólogo mejicano ha visto al hombre nacional en la perspectiva de la acción, porque ha entrado en la subjetividad del problema, viviéndolo.

Con el sentido de participación, observación y análisis en su metodología de conocimiento, el antropólogo ha visto el problema del ser mejicano como una incorporación de sí mismo al hecho en proceso y desarrollo.

En cambio, ¿cómo está enfrentando estos mismos hechos el otro tipo de intelectual? ¿Cómo se acerca éste al problema de conocer el ser nacional, de adentrarse en su esencialidad y ponerlo en el meridiano ecuménico que le corresponde? En este caso, como intelectual no ha realizado un acto más.

Para la realización de su profundo anhelo intelectual ha puesto cerco a las ideas de grupos, de *élites*, más que a la existencia misma del mejicano, que es donde tiene sentido su ser. En realidad, los problemas del ser mejicano se han visto en términos más de la razón que de la pasión.

Planteados los supuestos de este ser sobre una base muy puesta en positivismo, y más partiendo del desarrollo histórico posterior a la Independencia, se han marginado los antecedentes dinámica-

mente formativos, lo prehispánico y lo hispánico, en tal forma que la especulación intelectual carece de identificaciones profundas para explicar lo mejicano.

Resolviéndolo todo con su propia razón, se ha olvidado de la circunstancia profunda, ha penetrado en las potencias menos interiores de la mejicanidad, es decir, ha tratado este problema sin usar realmente un método psicológico y, en ciertos casos, fenomenológico.

Por lo mismo, ha convertido en formación puramente mental algo, el ser, que también lleva sentidos. Quizá donde más se explica el mejicano es a través de lo estético. Y es ahí, en su actual proyección de acción, que hemos llamado de dilatación, donde puede ser aprehendido lo mejicano; en esta existencia, más que en la pura especulación que lo fragmenta, que lo deja en la mera superficie ideológica, punto en el que se pretende explicarlo.

Este intelectual parece encontrarse sin circunstancia adecuada. Y aunque él vive mejicanamente, sin embargo no se plantea mejicanamente. Y, por lo mismo, no puede con la interpretación del ser mejicano.

Esta es la razón por la que, cuando el mejicano ha sido explicado filosóficamente, ha perdido desarrollo, se ha quedado en puras accidentalidades. La profundidad y la elaboración de su sentido permanecen sin ser descubiertas por el filosofar, porque este filosofar, abundantísimo en supuestos teóricos, es, en cambio, muy escaso en datos empíricos, y sin éstos es imposible construir una teoría de la personalidad.

El mejicano, descrito y explicado con el método que parece especulativo, no se ha logrado todavía. Y otra de las causas para esta marginalidad del problema reside en que el filósofo no se ha planteado el problema en términos del mestizaje. Lo indio y lo español, por separado, constituyen temas para los que tiene más atrevimiento interrogador que para el propio mestizo.

En el fondo, el problema no tiene solución inmediata, porque el sentido de la perspectiva sólo se podrá tener al cumplimiento de una acumulación de bagaje que ahora no posee.

Mientras, este intelectual, al igual que los otros, sólo tiene un camino: vivir esta mejicanidad con su responsabilidad y fusionarse en ella y darse sentido, explicarla durante el período de la posibilidad, haciéndose, y con el crecimiento.

De lo contrario, puede acontecerle lo mismo que le ocurrió con la Revolución Mejicana de 1910, que no supo dirigirla ni pensarla.

Cuando ha podido analizarla ha sido inmediatamente después de que como revolución ha refluído.

Lo mismo debe ocurrir con el conocimiento del ser mejicano. Sólo una buena perspectiva permitirá comprenderlo. Mientras no se adquiera la perspectiva, la tarea más responsable es encontrarse viviendo la dilatación, porque el intelectual, como circunstancia, es uno más en la obra, sólo que cualitativamente más valioso.

Con el mestizo, Méjico está viviendo un período de síntesis. ¿Para volver a romper o para seguir creando? Quizá ambas cosas; pero lo importante no es romper, sino saber qué es lo que va a romper y lo que se va a crear, y en este punto las fuerzas de presión todavía están muy dilatadas para saber cómo van a quedar después del esfuerzo. Sin embargo, hay algo fundamental, una promesa positiva de creatividad sin descanso: el entusiasmo, una realidad que puede llevar muy lejos al pueblo de Méjico.

Claudio Esteva Fabregat.
Avenida de América, 17, 5.º, B.
MADRID.



ESTUDIOS HISPANICOS DE DESARROLLO ECONOMICO

POR

JAVIER IRASTORZA

"El desarrollo económico de los países insuficientemente desarrollados—dice Boulding—es el mayor problema económico con que el mundo se enfrenta en la actualidad."

Es indudable que este interés por las cuestiones del desarrollo económico es una consecuencia de las lógicas aspiraciones sociales de bienestar que aspiran alcanzar todos los pueblos cuya renta nacional, por diferentes motivos, se ha quedado retrasada en la marcha ascendente lograda por una parte de las naciones. No es éste el lugar apropiado para describir la irritante situación social y económica de un gran sector de la población mundial; ni tampoco los obstáculos que estos países han encontrado para romper las barreras que les impedían abandonar esta situación.

Por otra parte, no podemos repetir aquí—aunque muchos aún no lo sepan—todos los argumentos que fundamentan la programación del sistema económico de muchos países, si efectivamente están dispuestos a incrementar el bienestar de sus habitantes mediante un aumento y una mejor distribución—factor este último que puede considerarse como uno de los principales obstáculos, que antes mencionábamos, para el desarrollo económico—de su renta nacional.

El problema reside, más que en evidenciar la necesidad de la programación, en mostrar claramente qué método—o combinación de métodos—entre los hasta ahora estudiados es el más útil y efectivo para lograr los objetivos propuestos.

Uno de los países que se ha retrasado, desde el punto de vista económico, con respecto a las otras naciones de la misma comunidad europea ha sido España. Una rápida visión de las estadísticas existentes lo demuestra.

España, aparte de su bajo ingreso real *per capita,* que es uno de los síntomas que caracterizan a los países económicamente retrasados, presenta además otra circunstancia definitiva: el desequilibrio entre la población y el equipo capital. La solución, como es sabido, debe actuar sobre este último factor. Es decir, se trata de

acelerar la formación de capital. Para ello es preciso incrementar la inversión. Pero esta solución puede afectar a los ya bajo niveles de consumo. Surge, pues, como necesidad ineludible la confección de un plan de desarrollo que trate de coordinar todos los factores que caracterizan la estructura económica española, de forma que pueda extraerse el máximo provecho de los actuales recursos, mediante un uso y una distribución por sectores más efectivos.

Estos han sido los objetivos que se propuso llevar a cabo el grupo de expertos convocado por el Instituto de Cultura Hispánica, y cuyos trabajos han cristalizado ya en la publicación del fascículo primero—Exposición preliminar—de un volumen titulado *Estudios hispánicos de desarrollo económico.* Veamos su contenido.

* * *

Fundamentalmente, el estudio se compone de tres partes: "Introducción", "Programación del desenvolvimiento económico en otros países" y "Perspectivas del desarrollo económico de España". Es este último capítulo, como veremos, el que constituye el núcleo central del estudio. Aparte podemos considerar un prólogo y un plan de trabajo, al que nos referiremos después, y, como final, un apartado que detalla la bibliografía existente sobre el problema del desarrollo económico.

La Introducción se limita a señalar la necesidad que la mayor parte de las áreas geográficas mundiales tienen de un desenvolvimiento material, de acuerdo con las características de su estructura económica, que se llevará a cabo fundamentalmente "a través de la inversión, es decir, de la acumulación de medios de producción que incorporen la técnica a la producción".

El segundo capítulo, dedicado, como dijimos, al estudio de los programas de desarrollo de otros países, incluye el resumen de los llevados a cabo en Francia, Colombia e Italia, presentados por Monnet, C. E. P. A. L. y Vanoni, respectivamente. El fin pretendido era servir de fundamento y elemento comparativo del estudio posterior aplicable a la economía española. No vamos a extendernos en un análisis detallado de estos planes, por otra parte bastante conocidos, excepto el correspondiente a Colombia.

El Plan Monnet, para Francia, pretendía en esencia "recuperar, a finales de 1946, las deficientes cifras de producción de 1938, alcanzando en 1948 los niveles de 1929, y superando estos resultados en 1950 en un 25 por 100". Para lograr estos objetivos se proponían diferentes incrementos en la producción de los diferentes

sectores. Sin embargo, es indudable que, para nuestros propósitos, es mucho más interesante el análisis de los medios o metodología adoptada para alcanzar unos determinados fines. Desde este punto de vista, el Plan Monnet representa una experiencia interesante, ya que en las fechas en que el mismo se estructuraba no se conocían aún los avances analíticos de programación, que han venido después a llenar una importante laguna dentro de los estudios sobre el desarrollo económico.

El Plan Monnet proponía, para alcanzar los fines generales establecidos, la consecución de un equilibrio entre la producción y el consumo de los principales sectores económicos, a lo cual se añadía después el equilibrio entre las necesidades y disponibilidades de mano de obra y divisas y entre ahorros e inversiones. "El Plan Monnet—como señala el resumen en cuestión—es un programa calculado sobre factores físicos, y muy alejado, por tanto, del punto de partida que se sigue actualmente en planes similares, en los que el crecimiento del producto nacional o de las inversiones goza de prioridad sobre la disposición física de materias primas y elementos de producción, puesto que luego se acompasan estas necesidades al crecimiento probable de la producción nacional."

A continuación se analiza el Plan preparado por la C. E. P. A. L. (Comisión Económica para América Latina), para Colombia, sobre bases y características metodológicas diferentes a los otros dos estudiados.

El Plan establece cuatro hipótesis de crecimiento, de acuerdo con la tendencia de la estructura económica de Colombia durante los tres últimos decenios. Estas hipótesis tienen en cuenta el coeficiente de inversiones de la relación capital-producto, de las exportaciones, de la relación real de intercambio, de la entrada de capital extranjero y de la capacidad para importar. Establecidas las cuatro hipótesis, se desestiman dos de ellas por inadecuadas. De acuerdo con las dos restantes se determinan las tasas de crecimiento.

Una vez establecido este fundamento, se elabora sobre él toda la armazón del programa. En primer lugar, se concretan las características de la relación capital-producto, y, por tanto, aparecen en parte determinadas las necesidades totales de inversión, "complementándose el análisis mediante el cálculo de las inversiones en cada sector económico, influídas, a su vez, por las probables tendencias del consumo". Este se proyecta después mediante el estudio de la elasticidad-ingreso de la demanda por cada grupo especial de bienes.

Calculada la demanda de bienes de consumo, se analiza la capacidad para importar, la cual "es resultado de una serie de cálculos en que se computan las exportaciones, las entradas netas de capital extranjero y el resto de las partidas invisibles de la balanza de pagos".

El próximo paso es la estimación de las importaciones y el esfuerzo necesario para proceder a una sustitución de las mismas, ya que la capacidad para importar se vió crecía más lentamente que el producto bruto.

"Como resultado final del análisis se llegan a precisar estimaciones sobre el nivel de la producción y de la capacidad productiva, de las necesidades de inversión, mano de obra y otros factores, etc., en cada uno de los principales sectores de la actividad económica."

Finalmente, se efectúa un resumen del Plan Vanoni. Uno de los principales problemas de la economía italiana es el gran excedente de mano de obra, cuya solución ha sido, y sigue siendo, el centro de atención de la política económica de este país en los últimos años. El Plan Vanoni ha girado fundamentalmente a su alrededor. "La situación específica de la economía italiana ha ejercido una influencia decisiva sobre el esquema de desarrollo, situando en un primer plano, y aun anteponiéndola, la creación de nuevos puestos de trabajo al incremento puro y simple del producto nacional."

En primer lugar, y como punto de partida, se estimó una tasa de crecimiento de acuerdo con la tendencia de los años anteriores y con los objetivos que se proponían alcanzar. Teniendo en cuenta esta tasa de crecimiento—5 por 100—, se calcularon la relación capital-producto y las inversiones necesarias para mantenerla y asegurar la reducción del paro. La cuantía global de las inversiones se comprobó con la suma de las mismas correspondientes a los diferentes sectores, que quedan divididos en "propulsores"—agricultura, servicios públicos y obras públicas—, vivienda, industria y servicios, así como la suma correspondiente a renovaciones.

Una vez estimados todos los datos anteriores, se determina ya la producción en cada una de las actividades económicas y la capacidad de consumo que los redactores del Plan consideran conveniente, de acuerdo con la supresión del paro y las posibilidades de mejora de los trabajadores. "Conocido así el gasto de consumo, es posible determinar su distribución entre las diversas actividades industriales y de los servicios, fundándose probablemente en la elasticidad-ingreso y también en las cifras ofrecidas para las

industrias y servicios por la matriz de interrelaciones estructurales." Calculados tanto la producción como el consumo, se puede ya—con algunos otros datos—concretar la marcha de las importaciones y exportaciones.

Queda el análisis de los ahorros, de forma que igualen las inversiones. Caso de que esto no fuese posible en el plazo de diez años, señalado por el Plan para alcanzar sus objetivos, éste podría y debería ampliarse.

* * *

Finalmente, se entra de lleno en el estudio de la tercera parte de este primer fascículo: "Perspectivas del desarrollo económico de España", que abarca diez epígrafes, correspondientes a los distintos pasos que integran la metodología adoptada, que, a su vez, están divididos en subepígrafes.

ESTRUCTURA DE LA ECONOMÍA ESPAÑOLA

Cuando es estudia la estructura económica española resaltan varios factores. En primer lugar, el crecimiento de la población, que de 14,8 millones de habitantes en 1800, pasa a 28 millones en 1950. En segundo lugar, y desde el punto de vista de los recursos naturales, puede afirmarse que, "si no muy ricos y abundantes, son bastante completos y, desde luego, suficientes para un desarrollo económico importante, de haber sido aprovechados de acuerdo con las posibilidades ofrecidas por la técnica". Igual o aún mayor insuficiencia puede observarse en la productividad unitaria agrícola, debido a la pobreza de medios técnicos con que se ha venido explotando el suelo español. A estos factores podrían añadirse otros de parecida importancia, como la insuficiencia de nuestras transacciones con el exterior, falta de una coherente política económica, etc.

Un aspecto que es preciso analizar cuando se aborda el estudio de la economía de un país es la tendencia de su producto nacional. Según las cifras calculadas por el Consejo de Economía Nacional, desde principios de siglo hasta 1935, los índices agrario-industriales señalan un ritmo de crecimiento de un 1,64 por 100 anual acumulativo. Pero si se considera el crecimiento de la producción por habitante, esa tasa se reduce a un 0,8 por 100 acumulativo, que contrasta con el 1,5-2 por 100 anual y acumulativo

por habitante, propia de los países desarrollados. Esta tasa insuficiente era resultado de una estructura productiva, caracterizada por una enorme congestión de fuerzas de trabajo en las zonas rurales, que no fué debidamente absorbida por los sectores no agrarios.

PERSPECTIVAS DE INCREMENTO DE LA PRODUCCIÓN NACIONAL

Se intenta aquí establecer lo que ha de ser el fundamento sobre el que se construya toda la armazón que constituye la técnica de la programación o método adoptado por los autores para señalar las bases y límites de lo que será el desarrollo económico de España. Es decir, se trata de concretar cuál debe y puede ser la tasa de crecimiento de la producción nacional en los próximos años, de acuerdo con su tendencia en el período precedente.

A partir de 1939 se inicia una honda transformación en la economía española. Hasta 1955 pueden distinguirse tres períodos quinquenales con características propias. En 1939-1945, la actividad económica pudo solamente contrarrestar el descenso que hubieran provocado las adversas circunstancias exteriores. De 1946 a 1950, el índice de la producción nacional se mantuvo constante, como consecuencia de la injusta política de aislamiento seguida por las demás potencias con respecto a España. Sin embargo, todo parecía indicar que los esfuerzos realizados comenzaban a dar sus frutos. Y, así, de 1951 a 1955, resueltas la mayoría de las dificultades, el crecimiento de la producción nacional adquirió un ritmo espectacular.

Para proceder ahora a concretar cuál puede ser la tasa de crecimiento de la producción nacional, debe partirse de diferentes supuestos. Es indudable que no puede tomarse como normal la tendencia del período 1906-1936, ni la del período 1940-1955, pues no sería lógico considerar el período de los tres quinquenios, ya que el bajo punto de partida supone un aspecto de recuperación no normal. Tampoco puede considerarse el último quinquenio, porque, como se señaló anteriormente, es en este período cuando la solución de los factores adversos permitió un ritmo anormalmente alto.

El cuadro resumen es de la siguiente forma:

Tasas de crecimiento anual	*1941-1955*	*1946-1955*	*1951-1955*
Incluída recuperación	3,14 %	4,77 %	6,36 %
Excluída	1,61 %	2,42 %	4,90 %

El Plan considera como límite mínimo del desarrollo el señalado en 1946-1955, excluída la recuperación, es decir, un 2,5 por 100 anual acumulativo y por habitante, y como límite máximo el 5 por 100, correspondiente a 1951-1955.

Uno y otro ritmo de desarrollo constituyen las líneas de tendencias que delimitan el área de crecimiento probable. "Determinar las condiciones en las cuales puede tener lugar el desarrollo más conveniente, dentro de ese área, es la tarea que ahora nos incumbe."

LA EXPANSIÓN DEMOGRÁFICA

Indudablemente, el factor demográfico es uno de los más importantes dentro de todos los que intervienen en un proceso de desarrollo. Combinando los coeficientes de natalidad, mortalidad y la emigración puede resumirse la tendencia probable de la población española:

Años	*Millones de habitantes*	*Indices*
1957	29,5	100
1962	30,5	103
1967	31,3	106
1972	32,0	108

LA RELACIÓN CAPITAL-PRODUCTO

El aumento establecido para el producto nacional requiere como condición necesaria un incremento paralelo de las inversiones. Es, por tanto, fundamental determinar el reciente concepto económico denominado "relación capital-producto".

La inversión total se compone de aquella parte que se dedica a la renovación del equipo capital existente (estimada en un 6-8 por 100) y aquella otra destinada a ampliar la capacidad productiva. En este último sumando se distingue, a su vez, una parte destinada a compensar el incremento de la población, de forma que permanezca constante el producto *per capita*, y otra correspondiente a aumentar el producto nacional por habitante.

APLICACIÓN AL CASO DE ESPAÑA

Se pasa en este epígrafe a analizar la posible relación capital-producto para España. Partiendo de una estimación de las inver-

siones totales en el período 1942-1953, y del incremento del producto nacional de 1942 a 1954, convertidas ambas estimaciones a pesetas en 1954, resultan unas de cifras de 300.038 y 102.541 pesetas, respectivamente, para las que corresponde una relación capital-producto de 2,9-1. Cifra indiciaria que no se acepta como base del programa, pues existen aún factores en la economía española (déficit de viviendas, mejoras de transportes ferroviarios y urbanos, ruptura de estrangulamientos, etc.), que supondrán inversiones importantes en sectores cuya productividad del capital es menor, lo cual implica una relación capital-producto más elevada. Parece, pues, prudente, a la vista de los factores anteriores y de las experiencias colombiana e italiana, una estimación para el período 1957-1972 de 3,3-1 para la relación capital-producto neto, y la de 3-1 para la de capital-producto bruto.

Partiendo de esta relación, y de acuerdo con lo establecido en el epígrafe "Los límites probables del desarrollo", es posible evaluar la inversión total necesaria. Así:

Incremento del producto por habitante	*Inversión neta necesaria en % del producto bruto*
Mínimo 2,5 %	7,5 %
Máximo 5 %	15 %

y teniendo en cuenta los incrementos demográficos y la renovación del equipo existente, resulta:

INVERSION TOTAL NECESARIA

(EN % DEL PRODUCTO NACIONAL BRUTO)

Hipótesis	*Para acrecer el producto neto por habitante*	*Para dotar de capital a la nueva población*	*Para renovar el equipo existente*	*Inversión bruta total*
Mínima 2,5	7,5	2	7	16,5
Máxima 5	15	2	7	24

EL DESARROLLO ECONÓMICO POSIBLE

Puede deducirse de los estudios particulares existentes—y hasta que un grupo dentro del Plan lleve a cabo un análisis más exacto y profundo—que la capacidad actual de inversión bruta es de un 17 por 100. Descontando un 7-8 por 100 para la renovación del equipo existente, y deduciendo además un 2 por 100 para atender

las necesidades de capital derivadas del incremento demográfico, restaría un 7-8 por 100 de inversiones lentas para acrecer el producto por habitante, lo que presentaría un incremento del 2,5 por 100. Es decir, coincidente con la hipótesis mínima de crecimiento e insuficiente para mejorar el nivel de vida. Ello no es de extrañar, pues una inversión bruta del 17 por 100 del producto nacional es baja en relación con los otros países. Se impone, pues, una elevación de la tasa de inversión, sin afectar los ya bajos niveles de consumo.

Así, suponiendo un crecimiento del coeficiente de inversión a razón de un 0,035-1 cada año—y partiendo del coeficiente dicho—respecto al año anterior, se tendría:

AÑOS	*Tanto por ciento*
1	17
2	17,6
3	18,2
4	19,9
5	20,9
6	21,7
7	22,4
9	23
10	24

es decir, en diez años se pasaría de un 17 por 100 a un 24 por 100 del producto nacional bruto, que es ya un alto nivel.

Ahora bien—señala el Plan—: sin esa intensificación de las inversiones, la parte del incremento del producto nacional que se hubiera destinado a consumo en los primeros años habría sido mayor a expensas de un crecimiento más lento de dicho producto en años ulteriores. Para salvar ese escollo inicial es de todo punto indispensable una aportación extranjera, que, al elevar el punto de partida, permita un incremento rápido del coeficiente de inversión sin incidir sobre el crecimiento del consumo.

ESQUEMA DEL DESARROLLO ECONÓMICO

Con todo lo anterior se intenta ya la elaboración de un esquema del posible desarrollo en los próximos quince años, divididos en tres períodos de cinco años. Así, en el primer quinquenio, y suponiendo una aportación exterior de un 2 por 100 anual del producto nacional bruto, que suplemente los recursos internos y per-

mita elevar el coeficiente de renovación del 4 por 100 actual al 7 por 100, se tendría:

Recursos	AÑOS						
	0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*	*Media*
Interior	17	17,26	17,86	18,48	19,13	19,81	18,5
Suplemento exterior	0	2	2	2	2	2	2
	17	19,26	19,86	20,48	21,13	21,81	20,5

los cuales se distribuirían entre inversión neta y renovaciones, de modo que, como se dijo, éstas se incrementen hasta un 7 por 100. Así:

	AÑOS						
	0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*	*Media*
Inversiones netas	13	14,26	14,36	14,48	14,63	14,81	14,5
Renovaciones	4	5	5,5	6	6,5	7	6
	17	19,26	19,86	20,48	21,13	21,81	20,5

Por su parte, el producto bruto crecería así:

AÑOS					
0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*
100	104,33	109,29	114,52	120,05	125,91

Como el coeficiente de inversiones brutas, descontado el suplemento de la aportación exterior, indica la evolución del coeficiente de consumo, se tendría:

Evolución del coeficiente de consumo en porcentaje del producto nacional bruto

AÑOS					
0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*
83,00 %	82,94 %	82,14 %	81,52 %	80,87 %	80,19 %

y, por tanto, según se desprende de los dos últimos cuadros, las disponibilidades de bienes y servicios para consumo serían:

AÑOS					
0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*
100	104	108,16	112,48	116,98	121,65

que crecen, como se ve, a un ritmo de un 4 por 100 anual acumulativo. Pero teniendo en cuenta el incremento demográfico, resulta un 3,4 por 100.

En el segundo quinquenio se ha alcanzado ya una tasa de renovación de un 7 por 100, que se eleva a un 7,5 por 100 en el último año para realizar la soldadura en el primer año del siguiente quinquenio. Por otra parte, la ayuda exterior para los dos primeros años debe ser mínima, con objeto de permitir a la economía española alcanzar con sus propios recursos un coeficiente de inversión similar al último del primer quinquenio. Se puede llegar así al principio del tercer quinquenio, a la meta prevista del 24 por 100. Se tendría como resumen:

	AÑOS						
Recursos	*5*	*6*	*7*	*8*	*9*	*10*	*Media*
Interior	19,81	20,53	21,24	21,94	22,68	23,59	22,00
Suplemento exterior	2	1,28	0,57	—	—	—	0,4
	21,81	21,81	21,81	21,94	22,68	23,59	22,4

	AÑOS						
Distribución	*5*	*6*	*7*	*8*	*9*	*10*	*Media*
Inversión neta	14,81	14,81	14,81	14,94	15,68	16,09	15,3
Renovaciones	7	7	7	7	7	7,5	7,1
	21,81	21,81	21,81	21,94	22,68	23,59	22,4

Producto nacional bruto

AÑOS

0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*	*6*
100	125,91	132,13	138,66	145,51	152,76	160,75

Disponibilidades para consumo

AÑOS

0	*1*	*2*	*3*	*4*	*5*	*6*
100	121,65	126,52	131,58	136,84	142,31	148,00

crecen, pues, a un ritmo de un 4 por 100 anual acumulativo; pero teniendo en cuenta el incremento demográfico, resulta un 3,5 por 100.

En el tercer quinquenio, con ya un coeficiente de inversión de un 24 por 100 del producto bruto, y considerando la tendencia decreciente de la población, pueden aumentarse las renovaciones a un 8 por 100 anual, que dejan un 16 por 100 para la inversión neta. El producto nacional bruto crece entonces a razón de un 5,3 por 100 anual, y las disponibilidades de consumo *per capita* a razón de un 5 por 100 anual, que era la meta prevista.

Se inserta, finalmente, un cuadro-resumen del desarrollo posible de la economía española:

	AÑOS			
	0	*5*	*10*	*15*
Producto nacional bruto	100	126	161	208
Disponibilidades del consumo total	100	122	148	191
Disponibilidades del consumo por habitante	100	118	140	177

Es decir, en quince años se dobla el producto nacional bruto y se aumenta en más de un 75 por 100 el nivel de vida de nuestro pueblo.

LA FINANCIACIÓN DEL DESARROLLO

En este epígrafe, partiendo de una cifra de producto nacional bruto de 300.000.000.000 de pesetas, a la que se aplica el esquema elaborado anteriormente, se indica cuál es la distribución que debe hacerse cada año del producto nacional bruto entre el consumo y la inversión, así como la aportación del ahorro exterior, indispensable si quieren mantenerse los niveles de consumo previstos. Esta aportación se valora en 1.045 millones de dólares a lo largo de siete años, cifra modesta si se compara con la prestada a otros países europeos.

No estudia el Plan, conscientemente, las medidas necesarias en materia fiscal, crediticias o de otro orden, pues en esta "etapa del trabajo—dice—nos limitamos a exponer lo que podrían denominarse las *condiciones objetivas del desenvolvimiento económico*".

DISTRIBUCIÓN DE LAS INVERSIONES

No basta con una adecuada distribución del producto nacional entre consumo y ahorro; es preciso que la inversión global se reparta entre las distintas actividades, para lo cual es indispensable

el examen de la situación actual de la producción en cada sector, que indicará los adelantos o retrasos de la inversión en cada uno. También es conveniente el estudio de las elasticidades de consumo final, de las interrelaciones técnicas y económicas entre los distintos sectores y del curso de nuestro comercio exterior, todo lo cual indicará las posibilidades prácticas del desarrollo y la precisión de modificar en más o en menos los supuestos iniciales.

Asimismo, es preciso la ordenación en el tiempo y geográfica de las inversiones y los movimientos de la mano de obra.

Se desprende, pues, la necesidad de realizar el análisis y proyecciones de los distintos sectores de la economía nacional, de forma de llegar a una adaptación final con la proyección general elaborada anteriormente.

TENDENCIAS ACTUALES DEL DESARROLLO EN ESPAÑA

Finalmente, se examina someramente la tendencia y situación actuales en los distintos sectores. Así:

Producto nacional por habitante

AÑOS	Indices
1935	100
1950	116,3
1954	124,7
1955	127,0

siendo el incremento del bienio, a pesar de la mala cosecha de 1955, de un 5 por 100.

Producción agrícola

AÑOS	Indices
1931-1935	100,00
1941-1945	90,75
1946-1950	91,50
1950-1955	109,00

es decir, que, a pesar de una clara recuperación, la producción agrícola no va acompasada con el ritmo de crecimiento de la población. Se ha iniciado ya una transformación—40.000 hectáreas año de regadío, 150.000 hectáreas de repoblación forestal, 400.000

hectáreas de concentración parcelaria, mecanización, etc.—, que debe intensificarse en el futuro:

VIVIENDAS

Años	*Obrs terminadas*	*Proyectos aprobados*
1953	20.688	29.664
1954	26.904	52.296
1955	32.412	74.820

Se observa un notorio déficit. Para saldar el mismo, los planes del Gobierno estiman una cifra de 110.000 viviendas por año a lo largo del próximo quinquenio.

De igual modo, se van calculando los índices de las diferentes industrias. Así, se observa un incremento medio anual acumulativo en la producción de acero de un 15 por 100 en el período 1953-1955; de un 16,4 por 100, en la de cemento en el mismo período, y de un 11,4 por 100, en la energía eléctrica. En conjunto, y tomando como base 1929-1931, la producción industrial representa un aumento medio del 9 por 100 anual acumulativo.

Como resumen final se insertan cinco conclusiones. Se afirma que el esquema de desarrollo elaborado coincide con la tendencia actual de crecimiento de la economía española. La capacidad de inversión actual sigue, es insuficiente, pero el incremento de la misma es incompatible con el desarrollo normal del consumo, por lo cual se precisa una ayuda extranjera. Ante la escasez de los recursos de inversión es preciso proceder a una distribución y coordinación de las mismas, lo cual será la materia de los fascículos siguientes.

Javier Irastorza.
Instituto de Cultura Hispánica.
Avda. Reyes Católicos.
MADRID.



ARTE Y PENSAMIENTO

EL EUROPEO NO SABE YA PENSAR

POR

PEDRO CABA

II

(Conclusión.)

CIBERNÉTICA Y DESHUMANIZACIÓN

El pensamiento europeo se debilita cuando se empeña en funcionar en el vacío, con abstracción de toda realidad. Es la caída de la lógica por exceso de lógica; la muerte del pensamiento por la acción de la lógica pura. Cuando el pensamiento se hace automático, se fataliza y destruye. No es casualidad que Leibnitz, el gran apriorista, fundara la *Arte Combinatoria,* como antes Raimundo Lulio había presentado el *Arte Magna,* es decir, todos los saberes humanos metidos en una maquinita. Para dominar el mecanismo de lo natural, siempre el hombre soñó con otro mecanismo: el del pensamiento. Hoy hay máquinas que calculan, miden, piensan y profetizan, según dicen. Ha aparecido la Cibernética. Al lado del formalismo matemático y logístico surge la Cibernética con un empuje inesperado. No sé si la Cibernética está en las máquinas o en los lógicos y matemáticos de hoy, pues si las máquinas calculan y aun razonan, los logísticos se entregan a los más refinados silogismos automáticos. Indudablemente, los calculadores electrónicos, con la rapidez y la simplificación de cálculos y expresiones, nos traen alta utilidad práctica, dando al hombre la conciencia del triunfo de la inteligencia sobre lo inerte. El hombre sueña con delegar en las cosas después de hacerlas máquinas y tomar su control para que hagan ellas por sí mismas lo que el hombre venía antes haciendo por sí solo.

En ese sueño está toda la historia de la técnica, cuya raíz está en la antipatía del hombre por todo lo crudamente natural, y la sed profunda de que, liberado un día de las cosas, pueda quedar vacante para ocupaciones más puramente espirituales. El hombre trabaja precisamente para poder no trabajar, para alcanzar la fecha

en que el trabajo y el esfuerzo penoso se vuelvan juego, deporte y creación. La Cibernética es una conquista bella y utilísima del hombre. "Se busca—dice Miguel Sánchez Mazas—reducir, con auxilio de los cálculos lógicos, las funciones más complejas a las más sencillas. Pero el peligro de la Cibernética, como de todos los formalismos, está en que acabe por maquinizar el pensamiento mismo, y, con ello, deshumanice el hombre su propio pensamiento."

El propio Sánchez Mazas, siguiendo a Bochenski, lamenta que se haya logrado todavía el conveniente automatismo en el cálculo proposicional, y que todavía haya que recurrir a la sustitución de unas variables por otras.

Parece que la Cibernética debiera permitir al hombre ser más humano y desprenderse más de las ligaduras de lo natural, pero no prescindiendo de lo natural, sino sumiéndolo, integrándolo en la vida de su espíritu para enriquecimiento de su ser de hombre. Zubiri, con palabra peligrosa, llama a esta integración y esta asunción de la naturaleza en el espíritu "formalización". Decía yo que parece que la Cibernética debiera redundar en un mayor ahondamiento y una mayor riqueza del hombre, al delegar éste operaciones y servicios muy complicados en las máquinas y ampliando sus márgenes de tiempo y de trabajo para dedicarse a los cultivos del espíritu. Pero la verdad es que entre los lógicos, los matemáticos, los científicos neopositivistas de hoy, lo mismo que entre los artistas que buscan formas escasamente naturales, abunda el hombre deshumanizado, como si el mucho razonar les resecara ciertas fuentes de su vida de hombre para dejarlo todo hecho razón automática, en puro esquema.

Precisamente porque hay hombres cibernéticos, mentes cibernéticas, se ha hecho posible una técnica o una ciencia de este nombre. Y hay mentes cibernéticas porque hay hombres que calculan con máxima precisión de máquinas, precisamente porque piensan o discurren poco. Tal ocurre con Inaudi y con muchos grandes lógicos y matemáticos. Son esos hombres cibernéticos los que, tarde o temprano, habrán de proyectar en el mundo de las máquinas ese modo de ser y de pensar suyo. Hoy, la tendencia general en esos grandes lógicos y grandes matemáticos (ingenieros, negociantes, militares, artistas de lo "abstracto") es hacer de todo hombre una máquina; de *todo hombre* y de *todo el hombre,* y no sólo de su pensamiento lógico. Frente a la Cibernética y la mecanización del pensamiento por medio de un cerebro también mecánico (según lo ha escrito deslumbradoramente Norberto Wierner en un libro que empieza a ser clásico de esta hora) se intenta otra ciencia u otro

arte, el de la Dianoética, que, además de un pensamiento mecanizado y automático, busca obtener, y asegura que consigue, un total automatismo psíquico. Es el nuevo "surrealismo" no ya del arte y la poesía, sino de la ciencia. Aquel ciego e iluminante automatismo psíquico que Luis Aragón, Andrés Bretón y tantos más no lograron conseguir, se consigue ya científicamente, según Wierner. A la Cibernética de los versos sigue otra vez—repitiéndose en la Historia—la Cibernética de las ideas y de los cálculos, y se está llegando por lo visto—por lo que dice Wierner—a una Dianoética o Cibernética de los afectos, de las imaginaciones, de los anhelos y de los amores.

Repito que la Cibernética, como la Dianoética, integran el arte de razonar y no pensar. Y vienen a probar precisamente lo que el hombre, en su fondo auténtico, no quisiera que se hubiera probado nunca: que la máquina cibernética no es más que una máquina y nada humano, precisamente porque lo humano es mucho más que pensamiento lógico, el cual es nada más que mecánica. El hombre lógico no es, justamente, el más humano o rico de humanidad, porque ese hombre lógico se da cuando, experimentando como una sobrecarga su peso y su complejidad de hombre, tiende a desprenderse de ello. Y hasta las molestias del pensar con denuedo, de investigar sobre el hombre y sobre el mundo, trata de sustituirlas y aliviarlas fabricando juicios automáticos, a ser posible sin contrastar con lo real para que resulten más puros. Y así, entre *purezas,* se deseca como hombre.

Todos los juicios *a priori,* así analíticos como sintéticos, son cibernéticos. Los juicios *a posteriori,* no siempre, ni mucho menos. Esto debiera servir para hacer ver que el verdadero pensamiento creador debe siempre contar con lo real, y de hecho cuenta. Todo el pensamiento y subpensamiento categorial lo suponemos (o subponemos) al tratar con las cosas, y en las cosas se fecunda. Es difícil determinar si la causalidad es apriorismo o no, pues el hombre atribuye a todo una causa, aun antes de observar que la tiene; pero observa que todo tiene causa en cuanto se conoce como hombre. Kant dudó mucho y la incluyó entre las categorías puras, pero no "absolutamente puras". En cambio, las máquinas cibernéticas no son capaces de juicios sintéticos, y más bien vienen a probar, frente a Kant, que los juicios matemáticos no son sintéticos, pues la máquina tiene ya previstos los resultados en cuanto recibe los datos operadores. La inducción verdadera es verdaderamente sintética; pero la máquina cibernética no es capaz de inducir, como no sea llamando inducción a lo que no lo es. La inducción no es automá-

tica, ni cibernética, sino creadora y poética. Si la Cibernética creara síntesis automáticas, como produce juicios analíticos, todo el saber científico del hombre se hubiera dado en el primer día, y el hombre no progresaría ni, por tanto, sería perfectible: no sería hombre. Pero, en cambio, lo sería la máquina. Por lo demás, hay juicios sintéticos tan *a priori* que no se formulan solamente *sin experiencia* o *antes de toda experiencia,* sino también en *contra de la experiencia* ya dada, lo que justifica muchas actitudes científicas frente a lo real. Recordemos que frente a Galileo se argumentaba con la autoridad de Aristóteles. Y recordemos también que el principio de identidad nos resulta sintético y *a priori contra la experiencia,* puesto que ya al decir "A es A", resulta que decimos que es A prima; y lo decimos automáticamente, queramos o no, y a pesar de que la experiencia dice que A es A y nada más que A. Pueden ser llamados juicios sintéticos afirmativos contra la experiencia.

Pero hay juicios sintéticos negativos sobre la experiencia, aunque negar, según dije, es juicio menos automático que afirmar. Pero es que hay juicios negativos que automáticamente afirman. No solamente negando con doble negación, como al decir "No eres un no animal", con lo cual se afirma: "Sí eres un animal" (y conste que hay dobles negaciones que siguen negando, como en español al decir "No quiero nada", no decimos que queremos algo; y negaciones dobles que ni afirman ni niegan lo que parece negarse: por ejemplo, "No quiero que no vengas", en que tampoco se dice que sí se quiere que venga el otro), sino también con negaciones simples que llevan una afirmación implícita. Si decimos "Piritas no férricas", estamos afirmando, sin decirlo, que hay piritas con hierro. Si no hubiera piritas conteniendo hierro, la afirmación de que las hay sin hierro sería una afirmación viciosa, totalmente innecesaria, para quien no tuviera duda acerca de si las piritas contienen hierro o no. Y es que toda negación supone una afirmación anterior a la que alude. El análisis es posterior a la síntesis, y si en juicio analítico podemos deducir algo del sujeto, es porque antes hemos incluído algo en el sujeto. En el fondo del pensamiento lógico está siempre el pensamiento mágico, materno y femenino. Lo posterior no es necesariamente lo superior, lo mejor y más depurado, como creen los evolucionistas del pensamiento. También puede ocurrir que lo superior y perfecto esté antes porque lo hemos dejado atrás.

Y lo mismo cabe decir del silogismo en general. Al hacer un silogismo pensamos poco. Lo construimos con una articulación de

juicios y de conceptos para obtener otros nuevos, que, con frecuencia, ya estaban imbricados en los anteriores. Pero hay, además, otra cosa: que estos juicios que manejamos en el silogismo no son elaborados ahora y para este fin, sino traídos por el recuerdo y puestos de un modo especial en relación unos con otros, para que brote un juicio nuevo, el de la conclusión, que, como digo muy frecuentemente, ya había nacido y era conocido, pero hábilmente silenciado. Los lógicos formalistas nos dicen que el silogismo no tiene por finalidad cotejar y articular dos o más verdades para sacar otra nueva y no prevista, sino ajustar el enlace de los juicios a las leyes del pensamiento para que la mente razone con toda corrección. Pero el caso es que si logra ese correcto razonar no sirve para la vida ordinaria, pues todo hombre razona no sólo con la razón, sino con todo su ser vivo y su carga existencial. Es decir, los tales silogismos se sirven de las leyes del pensamiento para razonar con corrección, pero no se aplican más que en los ejercicios de lógica, la cual halla sus verdades en otras fuentes de la ciencia, de la filosofía y la revelación. La lógica usa silogismos para enseñar a razonar a los profesionales de la lógica, es decir, los que ya saben razonar demasiado, tanto que a veces no saben vivir. La lógica hace silogismos para enseñar a ser lógicos a los que ya lo son.

Ha aparecido la Cibernética porque el hombre está llegando a ser cibernético de inteligencia entre los científicos y los lógicos. Hasta parece que las máquinas de cálculo y razonamientos están tomadas del modelo del hombre como máquinas. Los "tubos electrónicos" se relacionan y conmutan lo mismo que las neuronas. Los circuitos se autorregulan y responden o reaccionan como los circuitos nerviosos, y las reacciones en cadena de los electrones se parecen a las reacciones en cadena de las emociones intensas y las descargas neuroendocrinas. Wierner llega a decir que un cerebro electrónico no sólo *percibe*, sino que *concibe*, que *da a luz* ideas, y hasta que proyecta iniciativas. Y en cuanto a su capacidad de comprender, dice que llega a razones topológicas en el espacio cuatridimensional. Tal vez, viendo las máquinas cibernéticas el escaso calado existencial de algunos formalistas, se han decidido a razonar también, a calcular, a comprender. Y, por lo visto, con impasibilidad de sabio profesional de Viena o de Cambridge. Los *transistores* o "válvulas frías" de los cerebros electrónicos más modernos dan ya la objetividad y la frialdad de los conceptos más puros. El hombre está deshumanizándose, y se empeña en humanizar la máquina.

Resulta que el pensamiento dicta leyes o decretos sobre las cosas; pero, al mismo tiempo, tiende a darse leyes a sí mismo. Pero las leyes quitan libertad y espontaneidad a las cosas que se sujetan a ellas. Las leyes uniforman y maquinizan. Descartes sintió ese afán de dar leyes, pero disimuló lo que pudo y se limitó a enunciar unas *Reglas para dirigir el ingenio humano,* es decir, para dar corrección o legitimidad al pensamiento. El mismo, como luego hicieron Spinoza y Kant y Leibnitz y tantos más no sólo hablan de "leyes" del pensamiento (como hablan de las leyes de la Naturaleza, que son no pocas de ellas impuestas por el pensamiento), sino que hablan también de "leyes necesarias" de ese pensamiento. Es natural, pues toda ley, por el ímpetu de que viene nacida, aspira a ser universal y necesaria, no fortuita, no contingente, no particular, no eludible.

Cuando se habla de leyes, se habla unas veces de la ley *natural* y otras de la ley científica o la jurídica. Y se distinguen también la ley cuántica de la estadística y de la causal. Y, por supuesto, todas esas leyes se distinguen de la ley moral de los hombres, dadas apretadamente en el Decálogo. Con tanta noción y concepto de ley se siembra confusión, y será conveniente precisar el concepto de ley. Y más que su concepto, su sentido profundo.

INDUCCIÓN Y LEYES EN LA NATURALEZA

Desde Rogerio Bacon se habla de que la ciencia se funda sobre la inducción. Y se dice que, gracias a ésta, conocemos hechos empíricos, y por abstracción, por elevación sobre ello, se alcanza un enunciado general, universal, que alcanza no sólo a los hechos observados, sino también a los que no lo fueron. De modo que, gracias a la inducción, podemos alcanzar con un principio general hechos que no hemos conocido. Aquí también el pensamiento pone más de lo que halla. Y decreta, en nombre de hechos que conoce, para otros que no conoció ni conocerá nunca. Toda inducción se incompleta, pues para que fuera completa tendría que conocer todos los hechos a que el enunciado general de la ley se refiere. Pero esto no es posible porque cuando enuncia se está ya refiriendo a hechos que aún no han sucedido. Y el caso es que el enunciado de esa ley obtenida por inducción no se hace con carácter probabilista, sino que se da con la seguridad de su acierto. El pensamiento se apoya sobre unos hechos, supone que otros hechos análogos obedecerán igual, y, elevándose sobre esos hechos, pro-

mulga el principio general, al que llama ley, seguramente porque la promulga para que los hechos se dispongan a seguir acatándola.

Pero la inducción no es un modo de abstracción, pues si bien es verdad que toda inducción sobre hechos particulares abstrae características comunes a todos ellos, también lo es que la abstracción, al menos en la filosofía clásica, no opera siempre sobre hechos y experiencias, sino también sobre conceptos que fueron, a su vez, abstracción de otros conceptos, y éstos, de otros, y así hasta llegar a los hechos originarios de los conceptos primeros. La inducción empírica puede considerarse un caso particular de la abstracción. Toda inducción podrá ser forma de la abstracción en general, pero no toda abstracción es inducción; por eso algunos distinguen la inducción científica, obtenida de hechos empíricos, y la inducción filosófica, que es la llamada "abstracción" casi por antonomasia. Pero con esto parece darse a entender que apenas hay nada común entre una y otra, y que abstracción e inducción son formas radicales distintas del pensamiento, lo que no es cierto.

Al enunciado obtenido por la inducción se le llama "ley". Pero al tratar de concretar la noción de ley, empiezan las discrepancias. Unos creen que las verdaderas leyes son universales. Otros creen que las leyes son aproximativas y otros nada más que probables o leyes estadísticas. Nuestro gran Julio Palacios dice: "Las leyes físicas que importan son las universales, es decir, aplicables a todos los casos sin más que dar valores convenientes a determinados parámetros característicos en cada uno. Así se puede escribir toda la mecánica sin mencionar un cuerpo particular. Y en libros que no sean de física—prosigue—podrá ocurrir que encontremos también fórmulas matemáticas con magnitudes tomadas de fenómenos reales que, o no son universales, o, si lo son, proceden de la física." En cambio, Meyerson decía: "La ley es una construcción ideal que expresa no lo que pasa, sino lo que pasaría si ciertas condiciones fueran establecidas." También los de la Escuela de Viena aseguran que la noción de ley no es más que un esquema, un indicador de posibilidades no comprobadas todas, y que por eso mismo no puede hablarse de leyes universales. Otros, como Jordán y Schrödinger hablan de leyes estadísticas, dando a entender que todas lo son de algún modo. Y, en fin, muchos físicos y matemáticos prefieren distinguir el "principio" como verdadera ley universal, y la ley, que es provisional. Pero, entonces, la ley no se distingue de la mera hipótesis. En cambio, hay quien, como Renoirte, asegura que los principios no pueden ser contradichos por la realidad, con lo cual resultan verdaderos apriorismos.

Sí. La ley es, de una parte, un principio anterior a los sucesos, a la que éstos han de ajustarse, y, de otra, es obtenida de la experiencia natural o de la experiencia humana. La ley física como la jurídica se dicta para muchos y no para un caso solo. Cuanto mayor número comprenda, más segura es su vigencia y su obligatoriedad. No hay ley para un hecho o un súbdito solo. La ley *prende* porque *comprende*. Cuanto más hechos comprende, más segura. Toda ley lleva un incontenible afán de universalidad. Mientras la ley moral se justifica por sus principios internos, la ley física se legitima cuando los hechos que la acatan son numerosísimos. En esto se parecen a las leyes democráticas. Las leyes llamadas "estadísticas" sólo se justifican con grandes números de hechos, como las leyes de los países democráticos se creen más justas cuando son acatadas o aplaudidas por mayor número de hombres.

Las leyes aspiran a ser universales y a ser necesarias y, además, de ineludible obligatoriedad. Ni en el Cosmos ni en los pueblos se estiman buenas las leyes contingentes y fortuitas, que se cumplen o no. En cuanto un hecho se quebranta o un súbdito la viola, la ley entra en alarma y el físico o el gobernante se asustan pensando que todo el universo físico o toda la colectividad jurídica quedan amenazados por ese ademán de rebelión; es gesto subvertido que supone la excepción y el desacato a la ley. Es el tremendo escándalo para el hombre lógico de la ley cósmica infringida. Por eso, cuando el buen racionalista ve amenazado el orden universal por la excepción, corre a instituir otra ley que, al menos transitoriamente, venga a reemplazar a aquélla y mantenga la autoridad de los principios y el imperio del orden en el Cosmos. Pero no; esa ley provisional no se conforma con su provisionalidad, sino que también aspira a imponer su legalidad a los hechos. Y es que toda ley aspira a ser *pura*, es decir, *a priori* y necesaria, además de universal. Se apoya más en un *principio* que en el número de objetos a que se aplica. Sólo las malas leyes, como decía antes, se fundan y fundamentan en el mayor número. La verdadera ley no brota de la repetición de los hechos, como con astucia se viene diciendo, sino que es un decreto imperial y *a priori* que la razón, como un principio de estirpe real, mantiene y sostiene mientras los hechos no se rebelan. Por eso, es profunda la frase de Jeans: "Un fenómeno es suficiente para echar abajo una hipótesis, pero millones de fenómenos no bastan para demostrarla."

Pero eso es el absolutismo de la razón que constantemente falla, porque no hay nada en el mundo—salvo Dios—absolutamente universal ni absolutamente necesario, como no hay constante

de absoluta invariancia, hasta la eternidad. Todo es contingente, variable, perecedero y transitorio. Hablar de encontrar una ley que dé la del universo para siempre, como ha hecho Einstein, es mostrar arrogancia y absolutismo de racionalista, por creer que la razón del hombre puede y debe dar la razón de todo en el universo. Las leyes pueden siempre ser derogadas por el legislador, y el legislador de las leyes naturales no es la razón del hombre, sino la misteriosa e imponente inteligencia de Dios. El propio Einstein ha hablado de una probable variación lenta de las constantes físicas. Comte aseguró con mucho énfasis que las leyes naturales son invariables, necesarias, universales y seguras. Boutroux le rectificó estableciendo la contingencia de todas las leyes, y determinó, además, que en la escala que va de lo inerte y mecánico a lo espiritual, las leyes van perdiendo necesariedad y fuerza, hasta llegar a la espontaneidad y libertad de lo espiritual. Las leyes son derogables por el mismo que las hizo, y el milagro es tan normal y justificado como la regularidad y la observancia de la ley, sólo que es menos racional. Y es menos racional porque la razón no admite desobediencias, irregularidades o excepciones. No hay leyes universales y necesarias porque siempre pueden esperarse sucesos inéditos, leyes nuevas que deroguen las leyes anteriores. Y esto es lo que ha ocurrido al saber científico del universo en los últimos cincuenta años: que se han encontrado hechos que hacen quebrar las leyes que se tenían por universales y necesarias. Y tanto la ciencia física como la filosofía, que ha seguido el paso de estos fracasos de la ciencia física, se han reafirmado en la convicción de que todo es contingente, todo posible y aun probable. La admisión del azar y de las leyes estadísticas es un artículo de esta nueva fe. Todo está sujeto a probabilidad, y la probabilidad es contingencia.

Pero por eso no sólo podemos, sino que debemos hablar menos de "leyes" y mucho más de "reglas". La regla admite excepciones y aun se legitima en las excepciones, según el conocido aforismo. Una sola excepción hiere de muerte una ley, pero justifica y da aliento a una regla. Las leyes de Tolomeo, de Keplero, de Newton o de Einstein no son *leyes*, sino *reglas*. Una regla lo más que dice es: "Por lo general, con tales o cuales antecedentes y circunstancias suelen darse tales o cuales sucesos", mientras la ley dictamina que *deben darse*, y que no hay más que replicar. Las leyes estadísticas no son *leyes*, sino *reglas*. La regla no es interna al grupo de hechos; no *justifica* y *legitima*, sino que exteriormente, por fuera, *ajusta*, sirviendo hasta donde puede a un *principio*. La ley aspira a ser *universal*; la regla, cuando más, aspira a ser *general*, a ajustar un

género de hechos. Ni siquiera una suma o complejo de reglas pueden llegar a constituir una ley, sino un *reglamento.* La regla está siempre subordinada a las leyes y a los hechos, y se aplica siempre exteriormente a ellos. Así aplica la regla el sastre a sus confecciones y el carpintero a sus medidas. Mientras la ley siempre es apriorística, aunque diga que ha nacido por inducción de las cosas y hechos observados, la regla es extrínseca y aposteriórica, siempre aplicada a hechos que ya estaban ahí. La ley pide un autor; la regla, un artesano. Aquélla origina, *autoriza,* legisla; ésta ajusta, iguala o mide. La regla no formula, ni manda, ni configura los hechos, sino que rasa, mide y acopla hechos aproximadamente iguales. La mejor ley es inflexible; la regla mejor no es una cinta elástica, sino varilla rígida. La ley, pues, que legisla y pone algo sobre el mundo, pide un *autor,* alguien con *autoridad* para derogarla, lo mismo que la tuvo para fundarla. Pero esa autoridad es divina y no humana. El hombre sólo da reglas; no da leyes ni para las cosas ni para los hombres. Las leyes jurídicas son *reglas* de conducta social. Tampoco la lógica dicta *leyes* al pensamiento, sino *reglas.*

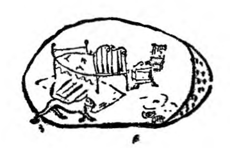
Kant distingue entre la "ley moral", nacida de los imperativos intelectuales del hombre, y la "ley natural", brotada de la regularidad de los hechos naturales. Pero siempre creyó que había cierto íntimo parentesco entre ambas. Por eso llamó a Rousseau el "Newton del mundo moral", porque decía que la ley, para lo moral, es como la gravitación para lo inerte. Las leyes del pensamiento, para Descartes, para Spinoza, para Kant, para Leibnitz, son universales y, por lo menos, necesarias. Tanto, que ni Dios podría contrariarlas. Pudieron pensar que (suponiendo que haya *leyes del pensamiento)* las tales leyes son puestas y mandadas por Dios, precisamente para limitarlo y adecuarlo a lo real. Pero prefirieron pensar que el pensamiento del hombre es tan imperial y elevado que, en sus dictados, resulta inviolable hasta para Dios. Y eso que es bien patente que Dios vuelve locos a los hombres, rompiendo las leyes de su pensamiento.

Comte, un loco, introdujo en la ciencia su pensamiento de perturbado cuando dijo que había que sustituir las causas por las leyes, entendiendo las leyes como "relaciones constantes existentes entre los fenómenos observados". Desde entonces andamos embarullados a pesar de la reacción, frente a Comte, de Boutroux y de Bergson. Antes que a una *causa,* la ley se refirió en la sucesión de la Historia a un *autor.* Primero, la ley se aplicó al orden moral y jurídico; fué después cuando se proyectó sobre las cosas natu-

rales. Las primeras leyes eran morales y políticas y no cósmicas. Pero, en realidad, no eran *leyes,* sino *reglas.* Se vestían de mandatos como normas de ordenación social, en forma de oraciones, de conjuros, de formas y fórmulas prohibidas. Claro que la Naturaleza ya traía sus propias leyes, dictadas por quien está más allá de lo natural. Por ejemplo, los instintos iguales de los ejemplares de una misma especie indican la vigencia de una ley válida para todos los miembros de la misma especie. Pero las especies cambian, y con ellas, los instintos y también sus leyes. Cuando el hombre se enfrentó con la Naturaleza, se puso no a dictarle leyes, sino a ajustarle reglas para ir conociéndola mejor e imponiéndose a ella. Adoptó tal costumbre de aplicar reglas tomadas de lo natural mismo, que acabó por creer que sus reglas eran leyes, y que esas leyes las había dictado él sacándolas de su pensamiento. Llamó "leyes" a los "principios" y después a las regularidades, que es lo que hace Comte. Lo mismo ocurre a John Dewey al decir que la ley no obliga a nada, pues "la ley es generalización—dice—que expresa la conjunción de rasgos determinados por interacciones; no contiene relaciones temporales y *a fortiori;* tampoco secuencias, pues la idea de que una ley es una formulación de una secuencia (o invariable) es, por lo visto, la intención de retener algunos elementos que la intención pone en combinación con algunos elementos de la concepción científica, sin que se tenga la transformación radical de la formulación científica, que provoca en el material de la concepción o creencia popular". No advierte Dewey que la noción de ley natural nace de la idea de obligatoriedad, según la cual ha de producirse un hecho cuando concurren todas las concausas y condiciones exigidas por esa ley. Si unas fuerzas contractuantes neutralizan o destruyen las causas y, por tanto, los efectos, ello no quiere decir que la ley no tenga secuencias uniformes. Se ve que aquí Dewey, como tantos otros, confunde la *regla* con la *ley.* Si nos dejáramos llevar de la palabrería de muchos filósofos, lógicos y científicos de hoy, tendríamos que admitir una vasta nomenclatura de leyes en clases y subclases sin haber antes precisado la noción de ley. Esto es muy corriente en la física de hoy. Se habla de leyes particulares (Russell las llama "sencillas"), generales y universales. Y de leyes causales, diferenciales, integrales, estadísticas, objetivas, subjetivas, etc., etc. Y esto nada más dentro de la ciencia físicomatemática. Porque si nos internamos en otras ramas de la ciencia, como la biología, el derecho o la sociología, entonces tendremos grupos, leyes y clases de leyes nuevas, como las de la genética, las de la embriología, las

de la distribución geográfica, las demográficas, las estéticas, las morales, las jurídicas. Toda la ciencia, todo el saber, todo en el hombre parece estar sujeto a leyes, menos lo profundo del hombre mismo. Y cuando queremos precisar qué es lo que decimos o queremos decir con la palabra "leyes", empiezan las dudas y los problemas.

Pedro Caba.
Arzobispo Apaolaza, 22.
ZARAGOZA.



DIEZ SONETOS INTRASCENDENTES

POR

MANUEL ALCANTARA

MUCHACHA EN LA BOLERA

A María Luisa.

La vertical, dispuesta cetrería
se inicia por impulsos de su mano;
inmóvil caza en el jardín cercano
solicita al final su puntería.

Todo se echa a rodar con su alegría
si rueda un mundo que es por ella humano.
Diez arbustos florecen en el llano,
pero viene a talar la geometría.

Anima su portada el Vogue cuando
se derrumban los bolos sollozando,
elástica criatura siglo veinte.

Y ríe Cristian Dior cuando se inclina,
morena de bayón y de piscina,
femenino discóbolo viviente.

SONETO PARA LEER EN UNA TERRAZA POR LAS NOCHES DE VERANO

Al ocio lo circunda un viento bajo;
península del aire, la azotea,
cortada de la altura, deletrea
los ruidos y las luces y el trabajo.

La vida es una historia de allá abajo,
pero hasta aquí no llega la marea...
Cuando pienso en volver a la pelea
se me caen los palos del sombrajo.

El tiempo me traspasa. Nada espero.
La noche se ha dormido en el alero.
Fosforece su antigua platería

la luna por el aire del verano;
si pudiera cogerla con la mano
bien sabe Dios que no me movería.

LA ALMOHADA

La memoria es culpable. Si se arrumba
se le seca al dolor un afluente;
si una nieve cordial, blanda y caliente
descansa la cabeza, ya no zumba

la abeja de vivir. Al que se tumba
se le llena de pájaros la frente,
se le pone el amor convaleciente
y una pena mural se le derrumba.

Para ver claro un rato, me he tendido;
para oír predicar en mis desiertos,
para encontrarme todo lo perdido;

para olvidar a medias, para nada,
ensayo la postura de los muertos,
para dejar la sangre en la almohada.

SONETO PARA ACABAR UN AMOR

He quemado el pañuelo, por si acaso
se pudiera tejer de nuevo el lino.
Se ha quedado cristal y triste el vino
y sin nosotros dos, y lleno, el vaso.

Tenía que pasar esto. Y el caso
es que estando yo siempre de camino
y estando tú parada no te vi y no
me ha cogido el amor nunca de paso.

Puede que salga a relucir la historia
porque nunca se acaba lo que acaba,
que se queda a vivir en la memoria.

Echa a andar el amor que te he tenido
y se va no sé dónde. Donde estaba.
De donde no debiera haber salido.

EL CALENDARIO

Viene un otoño apenas hilvanado
y una arboleda de papel me cubre;
el tiempo del amor se llama octubre;
para el dolor cualquiera está indicado.

El tiempo en la pared encuadernado
entre nombres y números se encubre,
pero siempre, en enero, se descubre
que la broma genial se ha prolongado.

Que la broma de Dios va para arriba,
que no puede quedar solo en espera,
en nube más o menos fugitiva.

Que subiré peldaño tras peldaño,
que el almanaque es sólo una escalera,
una edición de Dios de cada año.

CINE NIC

La vida es de color. Relojería
de imágenes. En medio de la pura
emoción del tesoro, la aventura
feliz del barco y la piratería.

Se proyecta un cajón de fantasía.
Un silencio de niños por la oscura
sala encantada yerra y se clausura
mientras brilla en la sombra la alegría.

Reinado de Walt Disney. Por el cielo
de la sábana fluye azul la fuente
de Mickey perseguido y sus amores.

Y al ritmo de un final de caramelo
los ojos grandes oyen, limpiamente,
cine Nic, el tictac de los colores.

SONETO PARA ESPERARTE EN UNA CAFETERIA

Resulta que la historia estaba escrita
cuando yo quise hacerla a mi manera.
Cuando yo no quería que volviera
resulta que la historia resucita.

Se ha puesto azul el tiempo de la cita
y la sangre se ha puesto para fuera.
Al corazón le viene bien la espera,
quién sabe si, además, la necesita.

Azafatas de vuelo alicortado
van del café a las piñas tropicales
por aires ciudadanos y ruidosos.

Arriba el tiempo nuevo ha presentado
sus fluorescentes luces credenciales
y enrolla pergaminos luminosos.

EL RING

Doce cuerdas limitan el coraje;
los mineros del crochet, *la valiente*
población del gimnasio, sangra y siente
bajo el fuego sagrado del voltaje.

Cuatro onzas en los guantes y vendaje
duro. Alta tensión. Aire caliente
de k.-o. *y cigarrillos... De repente*
ha cuadrado la furia su paisaje.

Perfiles de moneda desgastada
cita el gong con su aguda campanada,
la luz del cuadrilátero ilumina

jóvenes gladiadores golpeando;
el esfuerzo y los músculos poblando
el país del sudor y la resina.

BAILE EN LA NOCHE

Orquesta en el jardín. Nocturno, el cobre
musical de los pájaros, volando,
añade alas al jazz. Circula un blando
susurro de palabras rosa sobre

la pista... (el corazón quizá recobre
así su antiguo peso, como cuando
bailaba solo); yo me estoy mirando
con ojos de mirar a un niño pobre.

A alguien que de milagro se sostiene.
No se mueve en el alma ni una hoja;
ni me va la esperanza ni me viene.

No sé si los violines o las penas
me están sonando dentro, por la roja,
provisional, corriente de las venas.

LA RADIOGRAFIA

Detrás del bien urdido parapeto
de músculos, tejidos y alegría;
tras la provisional cristalería
de las venas, reside, hondo, el secreto.

¡Qué vocación de muerto en mi esqueleto!
En el clisé de la radiografía
he visto al que seré—quién sabe el día—
el día en el que Dios me ponga el veto.

Me vive en la extensión roja y espesa
un vertical difunto ensimismado,
un huésped mineral de la ternura.

No es que me importe, pero qué sorpresa
que me flote en la sangre un ahogado,
que esté de pie y que tenga mi estatura.

Manuel Alcántara.
Paseo de la Florida, 63.
MADRID.



ROBERT LOUIS STEVENSON: FANTASIA Y CONCIENCIA DE ESCRITOR

POR

ELISABETH MULDER

Al abordar el tema de este breve ensayo, confieso que he vacilado un poco en cuanto al aspecto elegido para su desarrollo. Robert Louis Stevenson, artista de compacta unidad, acaso requiriera el englobamiento de su figura humana y literaria en un cuadro de cuerpo entero, más bien que el fragmentario detalle y la visión parcial por las que me propongo destacarle. Porque fantasía y conciencia de escritor no son sino dos facetas de esta apretada individualidad creadora que es Stevenson, aunque sean, eso sí, dos facetas características y, por tanto, representativas. Al escogerlas, sin embargo, obro por selección egoísta y personal, por ser precisamente esas dos facetas las que más me interesan en él, una en cuanto al hombre se refiere, otra en lo que respecta al artista.

El artista, en Stevenson, coincide con la obra y el hombre; con lo que no coincide siempre es con la realidad circundante. Entonces él la inventa. La inventa a gusto de su fantasía, y la vida, una vez más, se somete a la invención del artista y toma el color que éste le ha dado, la forma, el gusto, la manera que corresponden a su visión y a su deseo. Ahora bien: ¿concurren en este fenómeno circunstancias puramente causales, se debe al eterno milagro de la voluntad lanzada en una sola dirección, o es el resultado lógico de toda persecución mental sostenida, el resultado de toda idea fija? Esta es una pregunta que se responderán siempre, de acuerdo con su propio espíritu y su propio temperamento, aquellos cuya curiosidad intelectual o simplemente humana les lleve a formulársela. Stevenson es precisamente un ser que despierta curiosidades dirigidas hacia los cuatro puntos cardinales de su existencia, como ocurre siempre al tratarse de ese tipo de creador que es, al mismo tiempo, un transformador de las circunstancias materiales más anémicas, que sabe convertir, por la transfusión de su propia robustez, en elementos nutricios de su ideal de artista y de su anécdota de hombre. El ejemplo de Stevenson no está lejos del caso del ilusionista o, mejor aún, del mago, entre cuyas manos los objetos no tienen por sí mismos una forma y sustancia fijas, sino

que toman aquellas cuyo nombre él va pronunciando. Así, su fantasía transforma la realidad. Así, de niño, la soledad es poblada por él de imágenes y de ritmos y de fantasmas poéticos, y encuentra en la soledad compañía. Así, de adolescente, cuando su mala salud le frena los impulsos juveniles, él abre por otro lado la válvula de escape de una vocación que tiene ya íntimamente exigencias y deleites de profesionalismo. Así, de hombre, transforma el amor aparentemente imposible en amor, más que asequible, matrimonial, y, por tanto, la felicidad resistente en felicidad sometida. De esta manera, el soñador, el insatisfecho, el solitario, el incomprendido, va vertiendo en el molde de su ambiente más frío, más hostil, la sustancia llameante de su propio espíritu, y es el molde el que se funde, es el molde el que cambia de forma y toma el cuerpo de su deseo. La vida cede, la vida se adapta a su fantasía. Ni siquiera el gris paisaje norteño, en el que nunca se encontró bien de salud ni tranquilo de espíritu, se impone a su vida. Y en una visita que hace a la Costa Azul, adonde va con su madre a convalecer de una de sus frecuentes enfermedades, "descubre" el Mediterráneo. Y el Mediterráno le proyecta seguidamente hacia un sueño de climas ardientes, de mar añil, de flores brillantes, de vinos perfumados, de vida fácil. Este sueño cuaja también en realidad, y se convierte, más tarde, en su vida en los mares del Sur, en Samoa, donde alcanza la plenitud de su existencia y de su obra, y donde muere.

Pero hay que seguirle hasta allí desde más atrás, desde el principio, porque desde el principio se acusan en él los aspectos esenciales que habrán de producir los hechos representativos de su vida.

Es arriesgado juzgar a un hombre por su herencia. Nada causa mayores ni más desconcertantes sorpresas que este sistema de definición, y, pese a la sabiduría del refranero, es poco frecuente que la astilla sea exacta al palo de donde procede. Stevenson, en todo caso, no lo era. De haberlo sido, en sentido estricto, su papel en la vida no habría consistido en ser un gran escritor, sino un gran ingeniero, ya que pertenecía a una familia de ingenieros internacionalmente famosos. Robert Stevenson, su abuelo, era ingeniero de la Junta de Faros del Norte, y había construído el de Bell Rock. A Thomas Stevenson, su padre, se debían todos los faros de la costa occidental y de las islas escocesas. Ambos eran hombres audaces, y el padre, especialmente, de genio imaginativo, con un espíritu perseverante, enérgico y, en ciertos aspectos, romántico. Si no la ciencia de la ingeniería, por lo menos la cualidad del

valor y la virtud de la resistencia sí formaron bagaje hereditario del escritor Stevenson. Veníale por este lado, indudablemente, la energía y la fuerza creadora, junto a una minuciosa delicadeza, que se traducía en la exactitud, en la precisión de su trabajo; y también, acaso, el hábito de la tenacidad, sin ni siquiera transitorios decaimientos. A la vez que estas cualidades, que podríamos llamar vitales, el padre de Stevenson poseía otras puramente de espíritu: la piedad, la fe religiosa, la moralidad enteriza, sin fisuras ni resquebrajamientos fáciles. Al lado de esta figura noble, pero un poco impresionante, la figura delicada de la madre crea un contraste moderado, pero del mayor interés; por él mismo y porque Robert Louis Stevenson halló siempre en su madre un ser con el cual el diálogo de mente a mente y de corazón a corazón le era mucho más fácil de lo que podía resultarle un contacto de ideas con su padre, con el que casi nunca llegaba a una perfecta comprensión.

Esta figura de la madre de Stevenson está, como he dicho, llena de interés, de un interés incluso novelesco. Podríase construir con ella un personaje de novela victoriana. Parecida, en lo fundamental, al padre, poseía una flexibilidad, estoy por decir una universalidad, más acentuada y llena de una simpatía indiscutible. Era alegre y graciosa, aguda de comprensión y fina de alma.

Esta señora había contraído en su adolescencia una enfermedad pulmonar, que ella logró vencer, pero que transmitió a su único hijo. Este fué siempre enfermizo y delicado. Su niñez, sobre todo, está marcada por largos encerramientos preventivos para protegerle del clima de Edimburgo, que ataca sus bronquios, sus pulmones, que amenaza cruelmente su organismo. La verdad es que pintaríamos un cuadro bastante sombrío si nos representásemos la vida de ese niño. Es una criatura solitaria: no tiene hermanos, no puede tomar parte en los juegos violentos de otros niños, no tiene salud, no tiene ni siquiera la defensa de un carácter apático, que le permita someterse al ambiente. Al contrario. Aislado a veces durante semanas enteras por la enfermedad, con la vida circulando a pasos afelpados en torno a su lecho, como una sombra muerta del mundo exterior, se produce en él un agudizamiento de su capacidad sensitiva y de sus interiores rebeldías. La atmósfera que le rodea es como una niebla compacta para su espíritu. Sobre él pesan no sólo el silencio y la soledad, sino toda la inquietud y toda la preocupación familiar, centrada en el hijo único. Se adivina la presencia de la angustia; esa angustia que conocen los niños por instinto, sin saber que la conocen ni qué nombre

tiene. Y de esa angustia, que forma en aquellos momentos la materia más real de su vida, empieza a evadirse por la puerta de escape de la irrealidad, de la imaginación, de la fantasía. Aquí está ya el primer paso de sus muchos pasos fugitivos hacia un mundo situado más allá de las fronteras palpables. Lo curioso es que en estas escapadas le ayudaba, sin saberlo, su propio padre. El severo Thomas Stevenson, estricto y directo, todo ponderación y equilibrio, tenía la costumbre, un tanto infantil, de contarse cuentos cada noche antes de dormirse. Un biógrafo de Robert Louis Stevenson supone que estos cuentos del padre se hicieron alguna vez extensivos al hijo, y que en más de una ocasión, cuando el pequeño yacía enfermo, atormentado por la bronquitis y por el terror de la noche interminable que se le avecinaba, su padre le entretenía con sus narraciones. En ellas se agitaba un mundo abigarrado, que forzosamente había de cautivar al muchacho solitario, privado de libertad y sediento de acción. Aquel mundo contenía los tipos más pintorescos: navegantes, ladrones, viejos marineros, viajantes y bigardos. Y un fondo escenográfico maravilloso, sobre todo para él, que estaba detenido en un punto fijo y tenía las horas saturadas de monotonía. Un fondo de barcos, de caminos, de encrucijadas, de albergues y paradores llenos de gentes extrañas. Todo esto formaba un conjunto apasionante, y hubiera sido suficiente para caldear la imaginación del niño si éste no hubiera tenido, además, otra contribuyente a su exaltación en la persona de su niñera, Alison Cunningham, que le leía versos con un énfasis dramático y que a veces le recitaba durante horas enteras fragmentos de la Biblia. Es muy probable que, con sus ritmos y sus imágenes, ella contribuyera a poner los cimientos estilísticos de la obra de Stevenson, quien tiene en común con tantos otros escritores ingleses la inclinación a apoyar en el lenguaje el ritmo y la sobriedad constructiva de la Biblia, el esqueleto básico de su oficio.

Es curioso, al detenernos en esta más que posible influencia de la niñera de Stevenson sobre los comienzos de su formación literaria, señalar otro caso en la historia de la literatura, que en cierto modo se le asemeja. Me refiero al de la *niania*, o niñera rusa del gran poeta moscovita Alejandro Puschkin. Esta *niania* instiló en el alma infantil del poeta, con perdurable hondura, el culto de lo vernáculo, la "fibra moscovita". Con sus leyendas y sus cuentos rusos aguzó la imaginación ardiente del futuro poeta y despertó su apasionado nacionalismo. Más tarde, en su juventud turbulenta, en su vida tan intensa como breve, habría de tener muchas pasiones; pero la pasión por las esencias de su patria, despertada en

el regazo de la *niania*, no se apagaría en él jamás. En la familia de Puschkin, como en la mayoría de las grandes familias rusas, se hablaba exclusivamente francés, y gracias a su niñera y también a su abuela, quien contribuyó asimismo a formar su educación rusa, Puschkin, comenzó a sentir la atracción del alma y de la lengua de su patria. Stevenson y Puschkin, grandes imaginativos los dos, tienen, pues, esto de común: la existencia, en los primeros albores de su pensamiento, de una influencia que provenía de un ser sencillo, ajeno a toda intención consciente de formación espiritual y de todo intelectualismo.

Sea en parte por la causa apuntada, sea por otras más alambicadas y sutiles, el caso es que en Stevenson la conciencia del escritor comenzó a despertarse tempranamente. El oficio de escribir es un juego fascinante, pero un juego durísimo. En contados casos, el placer se da tan estrechamente unido a la preocupación y, frecuentemente, a la angustia. Stevenson se entregó al proceso de elaboración, ritmo y estilo de su arte con verdadero abandono de sí mismo. Es uno de los casos de vocación y autenticidad literarias más evidentes. Su oficio era un culto, que practicaba con la devoción más absoluta. Nada le absorbía como el rito de adaptar el lenguaje a la imagen, de manera que su pluma la representase de la forma más rigurosa, más pura, más exacta.

Y, sin embargo, o tal vez por eso mismo, Stevenson era un pésimo estudiante en el sentido corriente de disciplina y perseverancia en los cursos. Por unos u otros motivos acudía a las clases lo menos posible. No era ese tipo de estudio reglamentado el que a él le interesaba, sino otro más propio y en contacto más directo con la vida. Así, pues, su asistencia intermitente a la escuela no constituía, en realidad, sino las transitorias interrupciones con que quebraba el curso interior de su educación autodidacta.

Pero este gusto evidente por las cosas del arte, esta vocación literaria, tan profundamente sentida, tan notoriamente manifiesta, no fué reconocida así por el padre de Stevenson en aquellos primeros años. Thomas Stevenson, murado dentro de sus propias aficiones, daba por descontado que las de su hijo no podían ser otras que las que él mismo sentía, o bien que, de ser otras, se trataba de simples caprichos pasajeros, sin arraigo y sin consistencia verdadera. No podía imaginar el ingeniero Thomas Stevenson que la profesión tradicional de la familia, aquel trabajo tan delicado y preciso, tan difícil y tan importante, pudiera sinceramente significar menos para su hijo que construir mundos de ficción con material de palabras y con planos de ensueños. ¿Cómo

creer que al chico pudiera atraerle antes la luz de las estrellas inspiradoras que todos aquellos magníficos faros construídos por su abuelo y por su padre en las islas y costas escocesas?

Así las cosas, Stevenson cumple los quince años, y publica, aunque anónimamente, su primer libro. Naturalmente, su padre no le concedió importancia alguna a tal manifestación literaria, ni vió en ella otro significado que el de constituir un pobre recurso de evasión, una especie de treta, gracias a la cual el muchacho, privado por su mala salud de los juegos, la acción y la violencia expansiva a la que otros chicos podían entregarse, se engañaba a sí mismo y entretenía sus ocios. Y, sin embargo, el gran escritor estaba ya perfilándose. Y el gran carácter, también; el gran carácter, que ha sido la característica moral de Stevenson, como la fantasía y la conciencia profesional han sido sus características de artista. Inmenso asombro hubiera sido ya entonces para su padre, como lo fué después, la revelación de que aquel hijo suyo, aquel su único hijo, no era, como él creía, un ingeniero en potencia, sino esa cosa absurda y disparatada, esa cosa que él y su época, dentro de aquel ambiente, no juzgaban ni siquiera honorable: un escritor.

LA JUVENTUD

Nos situamos ahora en plena juventud de Stevenson, digamos alrededor de sus veinte años. Hemos dejado atrás un niño solitario, enfermizo, supersensible, que vaga con su curiosidad y su inquietud por las calles ventiscosas de Edimburgo. El niño no es feliz en esta ciudad, a la que ama, sin embargo, y en la que ha nacido, en un día 13 y otoñal de 1850. No es feliz en esa ciudad; pero sus vientos y sus fríos, su luz tamizada de palideces nórdicas, realzan el sentido histórico que de la ciudad se desprende, y que el niño absorbe con esa avidez, con esa porosidad de alma que conservará a lo largo de toda su vida. Tampoco es feliz en su ambiente familiar, donde sus gustos y los de aquellos seres de los que depende no concuerdan; pero asimismo supera esta circunstancia. El niño tiene, para disminuir la fuerza opresora de la realidad, la válvula de escape de la fantasía. Vivir la fantasía es un hermoso y un difícil destino. Será el destino de este niño. La realidad no es para él más que un sólido punto de partida, lo cual implica, después de todo, que no niega, que ni siquiera desvirtúa la realidad, sino sencillamente la utiliza y la trasciende. En sus largos encierros, en su ausencia de hermanos que alegren su silen-

cio, en la tristeza, en el descontento que le son familiares, él se guarda bien de cimentar futuras debilidades de espíritu. Será un hombre fuerte, aunque no físicamente, y de una gran entereza.

El carácter que ya se adivinaba en él en la adolescencia se perfila con trazos enérgicos en la iniciación de su juventud. Porque se necesita mucho carácter, cuando se es un jovenzuelo enfermizo y sin recursos propios, para desafiar la voluntad de un padre amante, pero severo; de una madre tierna, pero rigurosa; de un medio social rígido, saturado de tradición, de piedad, de inflexibilidad moral, de creencias inconmovibles. Y él desafía todo esto cuando decide, atendiendo al mandato de su vocación, desoír el de su tradición y dedicarse abiertamente a la literatura. Para sus padres, esto significa sencillamente la quiebra de sus ilusiones. Para ellos, la aparición de un escritor en la persona de su hijo, con la característica de bohemia y desorden que la palabra "escritor" implicaba, constituye un rudo golpe moral e incluso social. Así fué considerado y acusado, sin que el muchacho torciese por ello su determinación. Pero como estaba ansioso de complacer y de compensar en algo a su padre, se avino, sometiéndose al deseo de éste, a estudiar la carrera de leyes, que llevó a término. Inútilmente, desde luego, puesto que jamás se decidió a ejercerla. Y las calles de Edimburgo le vieron nuevamente vagar, silencioso y solitario, envuelto en sus fríos, en sus nieblas, en sus luces mortecinas. Todo aparecía ante él apagado y gris, y, sin embargo, era el hombre que vivía en un país fantástico, en un mundo rosado, dorado, luminoso y eternamente juvenil: el de su imaginación. Era el hombre que de aquellas frías latitudes geográficas y emotivas pasaría a tierras encendidas y esmaltadas por una vegetación exuberante: California, Samoa. Era el hombre que volcaría en una obra densa, fresca, clara, pero ceñida a la más rigurosa disciplina de creación, y a la honradez artística más intransigente, todas las fugas ilusionadas de su espíritu y todas las experiencias entrañables de su vida. Era el hombre que escribiría *La isla del Tesoro, El doctor Jeckyll y Mr. Hyde, El emigrante improvisado, Rapto...*

Es aproximadamente hacia los veinte años cuando Stevenson empieza a vivir una bohemia bastante agitada. Frecuenta tabernas y tiene trato con gentes dudosas. Se viste de una manera extravagante para su clase, es decir, se viste "a lo artista". Lleva los cabellos largos, las ropas con un descuido desordenado. En torno a su persona pulula un mundo de hampones pintorescos, y, sin duda, él se siente más pintoresco que nadie. Su figura es romántica y contradictoria. Está, en el fondo, avergonzado, y es, en la forma,

desafiadora. ¿Qué busca en realidad en esa nueva vida, a la que se entrega, como se entrega a todo, ingenua y apasionadamente? Busca, una vez más, una forma de evasión que no le desligue de la realidad negándola, porque aquella vida, por más estrafalaria y cruda que sea, es, sin embargo, vida, vida entera, vida auténtica, vida *viva*. Pero es, a la vez, un trampolín que le permite saltar por encima de sus propios muros, dentro de los cuales se siente asfixiado, y huir así de la opresión doméstica y de un clima social que le resulta espiritualmente inhabitable. Además, los bajos fondos no constituyen para él un mundo menos rico en expresión humana que cualquier otro mundo. Todo es material de primer orden para el artista que vive en constante alerta; y aquel material era, además, más variado que otros.

Pero la bohemia de su vida le separa del viejo hogar, eso es cierto. La dulce y piadosa Margaret, el severo y piadoso Thomas miran a su hijo con triste recelo, sobre todo en lo que se refiere a su fe religiosa. Temen que ésta se haya enfriado en los avatares de aquella existencia pintoresca. Pero Robert Louis insiste en que él no es, contrariamente a lo que sus padres suponen, ni un despreocupado de la fe ni un infiel. El cree; cree tanto como ellos mismos, sólo que, a menudo, de diferente manera.

Dejémosle en esto. Lo indudable, en todo caso, es que Stevenson era entonces, como fué siempre, un hombre bueno, de una rectitud insobornable, puro de corazón y todo amor. Todo amor hasta el franciscanismo más emocionante. De él puede decirse en verdad, pues la vivía estrictamente, que hacía suya esta teoría de Rilke: "Es bueno amar, pues el amor es cosa difícil. El amor de un ser humano hacia otro: esto es quizá lo más difícil que nos haya encomendado, lo último, la prueba suprema, la tarea final, ante la cual todas las demás tareas no son sino preparación."

Y este hombre todo amor, este hombre atado por el amor al pulso, al latido más íntimo y recóndito de lo humano, es, a la vez, el hombre del vuelo imaginativo y caprichoso; el hombre para cuyo sueño el mundo no tiene límites; el hombre que ejecuta sin esfuerzo el juego delicioso de vivir la fantasía. Puro milagro de su mente o puro milagro de su espíritu, o ambas cosas. Puro milagro. Porque, lógicamente, teniendo en cuenta las circunstancias de su vida, de su ambiente, de su herencia fisiológica, Stevenson no tenía escape posible por las selváticas y peligrosas espesuras románticas. Sin embargo, cuando la ilusión tiraba de él, sus fuerzas eran más que suficientes para doblegar a la realidad hasta hacerla tomar la forma del ensueño.

Así ocurrió, por ejemplo, en el caso de su matrimonio con la pintora norteamericana Fanny van de Grift Ostbourne.

Una noche, en Fontainebleau, ante el parador del bosque, Stevenson miró a través de una ventana abierta y vió a Fanny. Se hallaba sentada ante una mesa. Su hija y su hijo estaban a su lado. La luz de la lámpara descendía sobre ella. Era la primera vez que Stevenson la veía, y en aquel mismo instante decidió hacerla su esposa. Esto parecía fantasía pura. Stevenson contaba veinticinco años y era pobre hasta de salud. Fanny tenía treinta y seis años, tenía marido, un hijo, una hija que contaba sólo ocho años menos que Stevenson, y su divorcio no le había sido aún concedido. La familia del escritor no podía por menos de oponerse a este matrimonio. Y se opuso, naturalmente, de suerte que cuando Stevenson tuvo noticias de que Fanny, que había regresado a América, estaba enferma, solicitó en vano la ayuda de su padre para ir a reunirse con ella. Pero había decidido ir y fué. El viaje resultó desastroso; las míseras condiciones en que lo realizó, fatales para su salud. Al arribar a América, su pobreza era tan extrema que llegó incluso a sufrir hambre. Y por si estas calamidades fueran pocas, cayó gravemente enfermo. Pero no importaba: vió a Fanny, esperó la obtención del divorcio, se casó con ella y regresaron juntos a Edimburgo. Los padres hicieron lo que suelen hacer los padres: perdonar, al fin. Llegaron incluso a querer a Fanny, que era una mujer encantadora y nada vulgar. El matrimonio fué feliz, tan feliz como lo soñó Stevenson cuando, en la casita del bosque, a través de la ventana abierta, vió por primera vez a Fanny en una dulce noche de Francia.

EL ESCRITOR

Robert Louis Stevenson muere, como ha quedado dicho, en Samoa. Corre el año 1894. Muere, pues, de cuarenta y cuatro años de edad, o sea, y sobre todo para un artista, tempranamente. La obra que deja es, a pesar de ello, muy abundante: novelas, poesía, libros de viajes, ensayos, cuentos, artículos y una extensa correspondencia. Y es, además de abundante, madura desde el principio. Stevenson, escritor precoz, tiene, sin embargo, esa característica de los escritores tardíos, pero interiormente formados: la madurez, la preparación, el equilibrio, la seguridad. La pasión de su vida fué escribir, y a lo largo de toda su existencia no tuvo más preocupación que la de escribir cada vez mejor. Ni la pobreza y

la incomprensión, primero, ni el éxito y el dinero, después, alteraron en lo más leve esta ética, en la que estaba implícita su conciencia de escritor. Para él, la verdadera recompensa del artista consistía en su mismo trabajo, y todo lo demás era además. "La ganancia directa—decía, elogiando su profesión—, la paga del oficio, es pequeña; pero la indirecta, la de la vida, es incalculablemente grande." Se respetaba a sí mismo en su oficio, y ejercerlo por cálculo y no por amor le hubiera producido idéntica vergüenza que vender su alma. Respetaba en su oficio su integridad. Una página escrita sin escrúpulos, con desidia, con desamor o con prisa le hubiera ruborizado como una mala acción o un acto feo. Sí; aún la prisa, aún la impaciencia, le hubiera ruborizado; esa impaciencia que Eugenio d'Ors señala como el peor enemigo de la Obra Bien Hecha.

Comenta Stevenson el trabajo del escritor—en este caso, él mismo—, y se expresa así: "Es cierto que el escritor trabaja con un material rebelde, y que el acto de escribir es forzado y fatigoso tanto para los ojos como para el humor; pero observadle en su estudio, cuando el asunto se le impone y las palabras no se le resisten; observad en qué continuada serie de pequeños triunfos ve volar el tiempo: con qué sensación de poder, como quien mueve montañas, conduce a sus caprichosos personajes; con qué placer, a la vez de la vista y del oído, ve crecer en las páginas su ligera arquitectura; cómo se esfuerza en un oficio al que el material íntegro de su vida es tributario y que abre una puerta a todos sus gustos, sus amores, sus odios, sus convicciones, de forma que lo que escribe es únicamente lo que estaba ansiando expresar. Puede haber gozado de muchas cosas en este gran cuarto de juegos que es el mundo; pero ¿qué puede haberle producido más goce que una mañana de trabajo afortunado? Supongamos que se lo hayan pagado mal. ¡Pero si el milagro es que se lo hayan pagado siquiera un poco! Otros hombres pagan ellos, y pagan caro, por placeres mucho menos deseables."

El éxito no sólo no altera la ética de Stevenson, sino que incluso le permite situarse ante él con un espíritu fino, pero agudamente irónico. Así ocurre, por ejemplo, cuando realiza su segundo viaje a América, tan distinto del primero. En el primero, la miseria y las calamidades habían hecho presa en él. Pero las mismas calles de Nueva York, que le habían visto vagar ocho años antes decaído y mísero, en busca de trabajo, le conocen ahora agasajado y célebre. Los periodistas lo asaltaban. Los editores se disputaban sus obras. En Broadway triunfa la versión escénica de *El doctor*

Jekyll y Mr. Hyde... Sí; todo había cambiado mucho. Pero su propio éxito, tan brillante, tan "a la americana", le hace sonreír un poco, porque le halaga, pero no le embriaga. Se ríe un poco de sí mismo. "Si esto continúa—dice en una de sus cartas—me convertiré en millonario, y seré ahorcado públicamente cuando estalle la revolución social." Entre paréntesis: téngase en cuenta que no se habían puesto todavía en práctica nuestros modernos sistemas de exterminio, tanto más refinados. Ser ahorcado por millonario era una perspectiva modesta, pero podía decirse que no había otra.

El éxito, pues, que no consiguió, como suele decirse, subírsele a la cabeza, no consiguió tampoco bajársele al corazón. Continuó siendo lo que siempre había sido: claro y sencillo de ideas; rico y sincero de sentimientos. Su filosofía no conocía la angustia; su inquietud era una inquietud de vida, que la misma vida calmaba; sus deseos estaban o al alcance de su mano o al alcance de su imaginación. Y aquel frondoso árbol de sufrimiento, de tristeza, de soledad de sus primeros años le han dado dos preciosos frutos: la esperanza y el optimismo.

Comentando a Robert Louis Stevenson será oportuno no olvidarnos de celebrar, junto a sus valores literarios y humanos, esa especie de ciencia milagrosa que él poseía, esa capacidad mágica que sabía convertir todas las confusas negaciones de la vida en la rotunda afirmación del espíritu y de la obra.

Elisabeth Mulder.
Paseo Bonanova, 53.
BARCELONA.



EL ARTE DE NUESTROS DIAS EN NUEVA YORK

POR

DARIO SURO

EL ESCULTOR CATALÁN JULIO GONZÁLEZ, EN EL MUSEO DE ARTE MODERNO

La primera Exposición retrospectiva, en Norteamérica, de las obras del escultor catalán Julio González, se ha celebrado en el Museo de Arte Moderno. La crítica de Nueva York ha señalado esta muestra escultórica como uno de los acontecimientos artísticos más importantes en estos últimos años. El primer brote, esto es, la primera impresión que el público recibe al ver las obras de González (me refiero al público acostumbrado a recibir con entusiasmo el arte moderno), es un marcado impacto, perfectamente sonoro, vale decir, como si un aire profético abriera nuevos senderos en el mundo de la escultura contemporánea. Andrew Carnduff Ritche, en la introducción del catálogo de la Exposición de Julio González, señala con mucho acierto las influencias del escultor español en la escultura contemporánea: "La deuda de escultores ingleses, tales como Butler, Chadwick y Thorton, es obvia. El italiano Lardera, el alemán Ahlmann, el danés Jacobsen, para mencionar sólo unos pocos, han mirado a él, consciente o inconscientemente, para inspirarse. Y, en América, la preocupación de escultores tales como Smith, Roszack, Ferber, Hare, Lippold y Lipton, con metal soldado como un medio y la explotación del espacio como un positivo atributo de sus esculturas, es seguramente el resultado del arte precursor de González."

En el 1952, en el Museo de Arte Moderno de París, hice mi primer contacto con las esculturas de Julio González. Quedé verdaderamente sorprendido con aquel mundo metálico, realizado con una suprema síntesis formal absoluta; desprendiéndose de él, al mismo tiempo, un profundo contenido humano y poético, que sólo los griegos, en poesía, supieron transmitir: *tragedia tranquilizadora* llamaría yo a los cantos de Esquilo, Sófocles y Eurípides. Hoy González nos transmite esa misma *tragedia tranquilizadora* en hierro soldado, sin contaminarse con la asquerosa propaganda usada

por muchos artistas dentro de su ámbito o fuera de él, al caer, con excepción de muy pocos, en un arte que podríamos calificar de "listo"; arte que sorprende a primera vista, arte hecho con toda la sabiduría de que dispone el seudoartista de hoy, al ponerse en contacto, por la facilidad de los viajes, libros, periódicos, cine, televisión, con las obras de los verdaderos creadores de nuestro tiempo. Fácil manera para apropiarse de lo que otro hace, del hacer artístico del otro, esto es, de su superficie. Sin embargo, me parece maravilloso que el artista auténtico de hoy herede por esas mismas vías la *tradición universal,* ya que no dispone de una *tradición local,* como dispuso de ella el artista de las escuelas de ayer (recordemos de paso las escuelas flamenca, holandesa, española, veneciana, romana, florentina, etc., etc.); que asimile la verdadera tradición, sin la cual es imposible realizar una obra de arte. Aquella tradición de la cual nos habla Pedro Salinas en su magistral estudio sobre Manrique: "Apoderarse del sentido de la tradición es ir conociendo mejor esa red, aparentemente contradictoria por tantos cruces; saber por dónde anduvieron los demás, le enseña a uno a saber por dónde se anda. El artista que logre señorear la tradición será más libre al tener más carreras por donde aventurar sus pasos. Ahí está también su trágica responsabilidad, la responsabilidad que siempre hay en el ademán del que escoge."

No hay duda de que Julio González supo escoger; su elección fué tardía, pero segura. El proceso de su búsqueda fué intenso, y de una inquietud que sorprende cuando seguimos sus obras paso a paso. Tomó de todos, se internó en la tupida maraña de sus congéneres cubistas, surrealistas, expresionistas, abstractistas, es decir, bebió en las fuentes activas de su época, sin perder el hilo de lo que podía haber de tradición en los bronces ibéricos; sin olvidar, por otra parte, el esquematismo de los artistas románicos catalanes y la grandeza de su gótico natal. A la edad de cincuenta años, con toda su vocación a prueba, con el difícil arsenal de sus experiencias, le dió a la escultura universal, y principalmente a la de su patria, una libertad que solamente la podemos encontrar hoy día en escultores como Brancusi y Arp.

Conocía muy poco acerca de la vida de Julio González. Sabía que era catalán, nacido en Barcelona; que era amigo íntimo de Picasso, de Brancusi, de Gargallo y de los más grandes artistas y figuras, reunidos en París después de la primera guerra mundial. Un detalle curioso hizo que me interesara por la vida y la obra de Julio González. Tiempo después de haber visto sus obras en el Museo de Arte Moderno de París, visité la Exposición "La Natu-

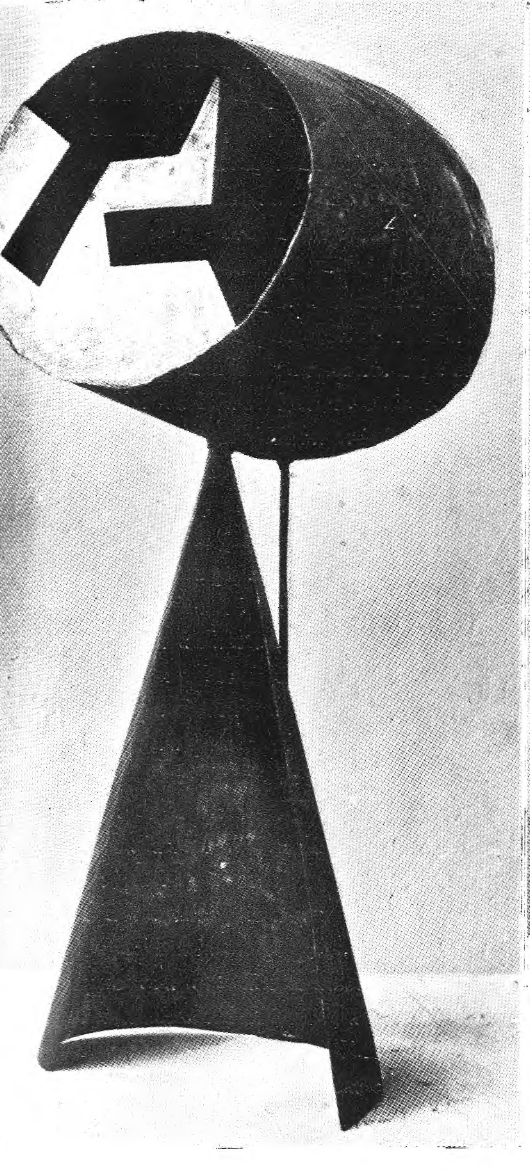
raleza muerta, desde la antigüedad hasta nuestros días", celebrada en el Orangerie des Tuileries. Estaba poderosamente entusiasmado con los pintores españoles representados en ella, desde fray Juan Sánchez Cotán, pasando por Zurbarán y Goya, hasta Picasso, con su extraordinario cuadro *Cráneo de buey*. El bodegón de Sánchez Cotán era una obra maestra en su género; los *Limones, naranjas y rosa*, de Zurbarán, era, quizá, la pieza central de la Exposición; la *Cabeza de cordero*, de Goya, era de un contenido dramático escalofriante; pero, aún así, yo repetía en mis adentros: "Me quedo con la *muerte*, pero con la muerte humana que presentía en el cuadro de Picasso." Más tarde, al leer las palabras de Charles Sterling, conservador del Museo del Louvre, en la introducción del catálogo, mi estremecimiento fué enorme al saber que "el cuadro era una oración fúnebre y una suerte de vanidad, donde el cráneo animal reemplaza a la cabeza del muerto"; el muerto era Julio González, el amigo íntimo de Picasso, y el cuadro fué pintado por Picasso poco tiempo después de la muerte de su amigo.

La misma impresión que recibí al ver por primera vez las esculturas de González en París, no ha cambiado en absoluto al ver nuevamente sus obras en el Museo de Arte Moderno de Nueva York. No admito, como no lo he admitido en Picasso, que solamente Julio González nos ha dejado un mundo de creación formal, donde entran en juego una rica imaginación para resolver y concebir los problemas espaciales. Creo que el asunto va más adelante de lo que la crítica americana, por una parte, ha querido ver. Si es verdad, como ha señalado Andrew Carnduff Ritche, que la "dignidad, la grandeza y la nobleza del espíritu de González" son sus más destacados atributos, yo encuentro en González, como en el mismo Picasso, esa actitud tan inseparable del ser español, esa hipertensa condición que ha caracterizado siempre al artista español en todas las edades: su intensidad dramática.

No hay duda de que la vida de González estuvo ligada a condiciones extrañas y aisladas; más bien, para decirlo dentro de la línea de conducta del ser español, la vida de González estuvo ligada desde su juventud con la idea de la muerte, fuera ya como fantasma o como realidad vivida, aunque en los títulos de sus obras hay apariencias de fino humor o de "buen gusto" al tono de su tiempo, evitando de esa manera aquella *terribilità* de los barrocos españoles.

Al ver, por segunda vez, las esculturas de González, sentía pasar por delante de mí un mundo combativo. Cada escultura de González me hería profundamente, como si algo estuviera en pugna

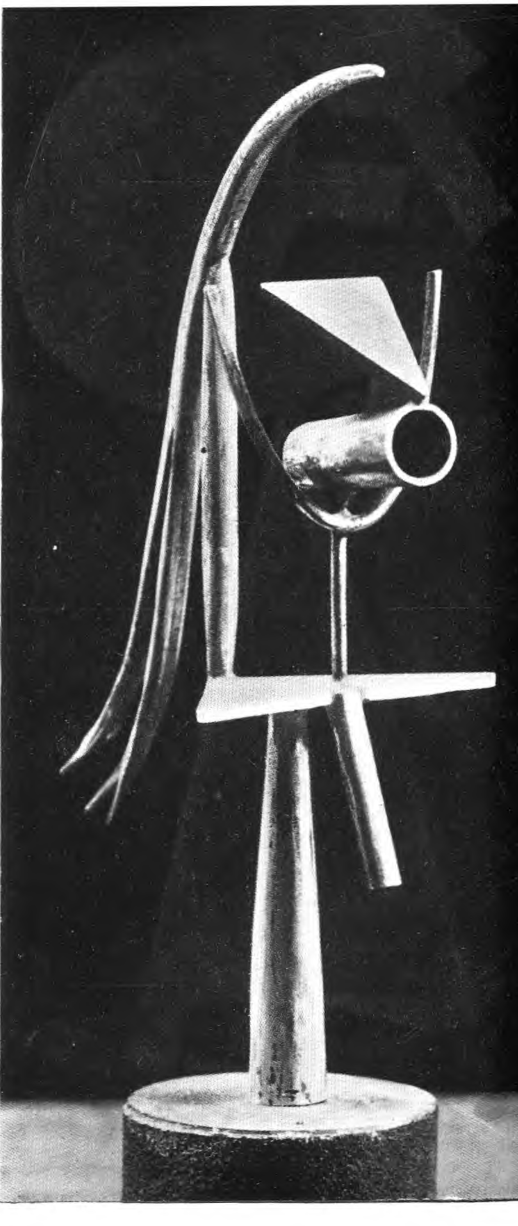
Julio González: *Los amantes* (hierro, 1933).

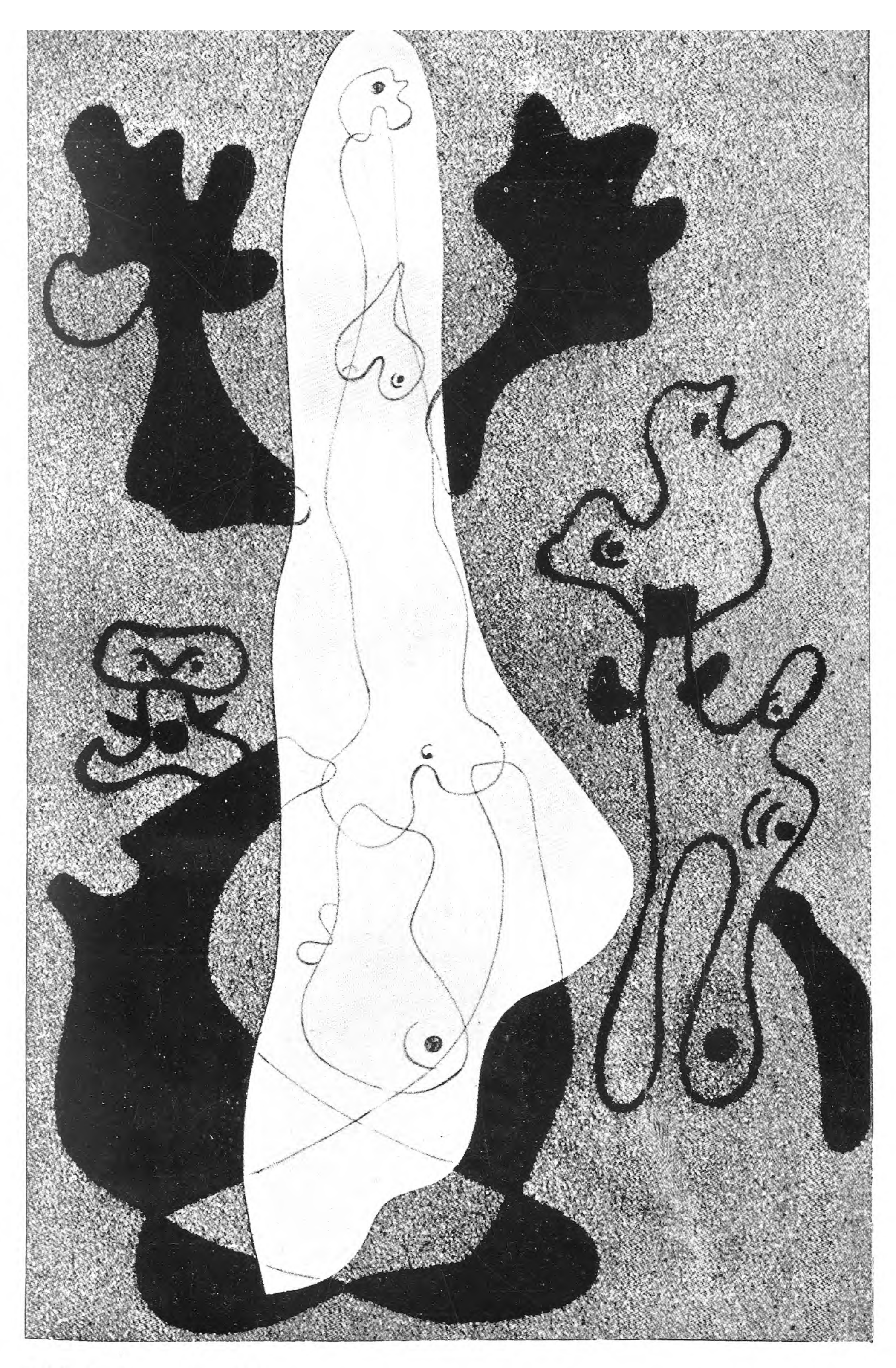


Julio González: *Mujer sentada* (hierro, 1935).

Julio González: *Mujer peinándose los cabellos*, 1936.

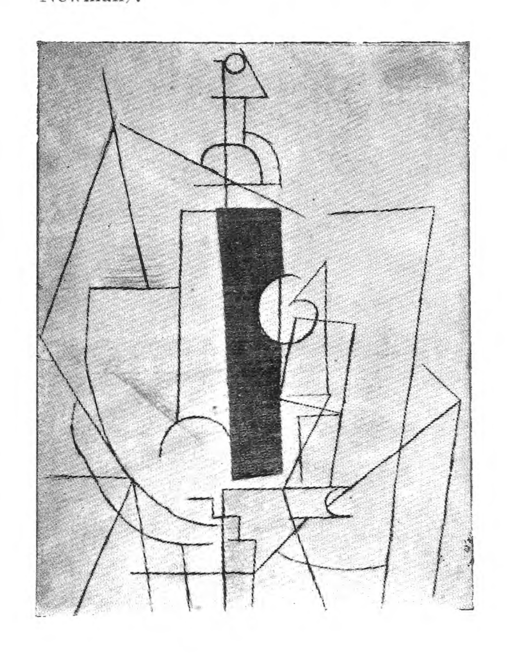
Julio González: *Cabeza*, 1933.

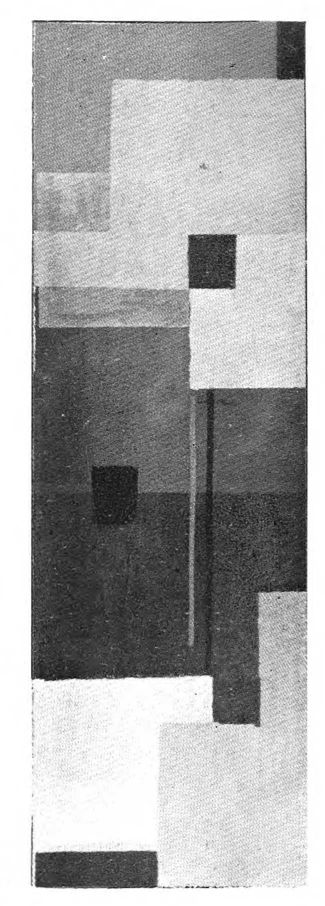




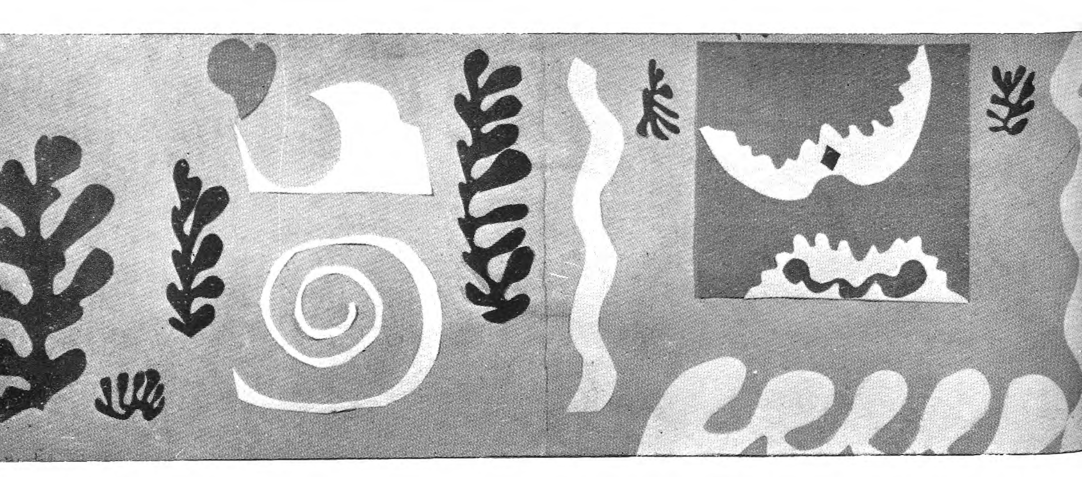
Miró: *Collage*, 1931 (España).

Picasso: *Collage*, 1913 (Colección Newman).





Fleischmam: *Collage* (Alemania).



Matisse: *Collage* (Francia).

conmigo. Es imposible ver ni sentir humor al contemplar obras como *Hombre cactus núm. 1*, *Hombre cactus núm. 2*, obras eminentemente dramáticas, donde, al menos para mí, la "tragedia tranquilizadora" de González se apoderaba de todos mis sentidos. Y si nos detenemos en el *Hombre gótico parado*, *Bailarín llamado "à la Marguerite"*, *Mujer peinando sus cabellos*, *Mujer con un espejo* y sus mujeres sentadas, encontramos un sentimiento dramático acusado, donde es posible que rocemos con algunos momentos de Picasso.

"COLLAGES" EN LA ROSE FRIED GALLERY

La Exposición retrospectiva más importante del desarrollo del *collage*, desde sus comienzos hasta nuestros días, tuvo lugar recientemente en la Rose Fried Gallery. Con el título de Collage Internacional (International Collage), esta muestra abarcó desde el cubismo clásico de Picasso, pasando por Braque, Juan Gris, Malevich, Leger, Sonia Delaunay, Max Ernst, Lipschits, Lissitzky, Moholy-Nagy, Nicholson, Severini, Schwitters, Laurens, hasta las últimas creaciones de Matisse, Jean Arp, Miró y Magnelli.

Más de 100 *collages* integraron esta exhibición, la primera en su género en América, y quizá la más completa celebrada en el mundo. Ocho o más países estaban representados, destacándose por la cantidad los *collages* de Norteamérica y Francia.

Sería imposible hablar por separado de cada uno de los *collages* puestos en exhibición. Entre las obras maestras se destacaban el famoso *collage de Malevich* (con un barómetro en el cuadro), dos *collages* de Picasso y uno de Juan Gris.

Unas sensibles palabras de Herta Wescher, directora de la revista de arte *Cimaise*, de París, y conocida autoridad en la materia, pusieron de manifiesto la importancia de esta Exposición en las primeras páginas del catálogo: "El siglo XX ha tenido el privilegio de exaltar este tan llamado arte menor; de dar al *collage* los mismos derechos que a los trabajos creados con otras técnicas artísticas. Sería extremadamente complejo traer los incentivos que fueron llevados en sus comienzos como un juego, residiendo en el cambio fundamental de los principios de creación artística que han tenido lugar en nuestro siglo. Uno de éstos, el más importante, es la categórica decisión de terminar con un arte que era la reproducción de la Naturaleza. Desde el momento que el artista no deseaba buscar más para imitar la realidad, sino más bien encon-

trar sus semejanzas en un nuevo idioma libre, el medio usado toma una nueva función y lo escoge entre ellos, ampliándolos casi automáticamente. Además, el deseo hacia un conocimiento objetivo del trabajo de arte, el cual es necesario en toda interpretación objetiva, encontró favorable el uso de los elementos hechos rápidos, cuyos valores son incambiables.

"Los primeros pasos habían sido dados: los pedazos de papel o de impresos, una vez introducidos dentro del dibujo o la pintura, trajeron el reconocimiento de sus cualidades específicas. Las posibilidades del ensanchamiento del espacio pictórico eran mucho más ricas, una vez que el éxito del experimento estaba realizado; otros, los cuales eran más amplios o refinados, no eran inmediatamente tratados. Sorpresas y cosas inesperadas eran mezcladas en esta búsqueda, algunas veces llevada con consciente curiosidad; otras veces, con verdadera casualidad. Pedazos de papel insertados en las pinturas trajeron en adelante otras composiciones completamente pegadas. De Picasso y Braque había solamente un paso a Juan Gris. Las puertas medio cerradas se abrían rápidamente en el viento de períodos dinámicos.

"Alegres *souvernirs* mezclados con pedazos de telas; papel de pared con sus chocantes colores; ecos de emociones profundas son puestos en existencia con ornamentos antiguos; dibujos de modas pasadas o las huellas de lodo sobre pedazos de cartón. Y aún más: si los elementos materiales son marcados por la realidad, ellos logran desempeñar un papel expresivo importante. Esto es lo más señalable en los materiales con su pátina del tiempo.

"Si los futuristas hacen una parada de imágenes de una sobreexcitada vida movida por fuerzas motorizadas; si los constructivistas hacen con sus medios materiales muestras de progresos técnicos, el *collage* permaneció por un largo tiempo en el privilegiado campo de los *aoutsiders*. El grupo Dada y los surrealistas explotaron especialmente su caprichoso y extravagante lado. Pero el *collage* está considerado, desde la guerra, al igual que las otras técnicas artísticas, pues ha llegado a tener un apreciado significado de estudio con los pintores no figurativos de tendencias constructivistas; pero es más bien con los poetas, entre los pintores, donde nosotros encontramos el trabajo completamente libre. Son ellos los que han hecho cantar a esta humilde materia que es el papel."

Sin duda alguna, la Exposición Internacional del Collage presentaba muchas facetas interesantes. La imaginación libre del artista demostraba que el *collage* tiene un campo inagotable de experi-

mentación, pero de experimentación creadora. Lo experimental se ha detenido en su propia experiencia, es decir, el *collage* tiene ya su propia razón de existir. Es la importancia que yo veo en los *collages* de Matisse: el *collage* llega a separarse de la pintura y del dibujo, y se convierte en un hecho puro, en pura concepción, dentro de lo que el *collage* podría ser o es con sus propios medios de expresión, sin recurrir a grafismos o a toques de pinceles. Los *collages* de Magnelli o de Fleischmann demuestran lo anterior; éstos dentro, naturalmente, de un mundo pictórico, como los *collages* de Arp, son productos del mundo de la escultura. El *collage* es para mí una válvula de escape para el poeta, el pintor y el escultor. De ahí que el poeta surrealista encontrara campo propicio en el *collage* para objetivar o concretar sus sueños.

El público no quiere o no se esfuerza por entender el *collage:* unos lo ven como un arte de experimentación manual, esto es, dentro de los trabajos manuales; otros piensan que es un sustituto de la pintura, y otros lo ven como la pura broma de las artes visuales. Mientras el público quiera hacer comparaciones tontas entre las diferentes expresiones artísticas y no pueda gozar de la propia esencia del *collage,* la improvisación (la cual puede ser fecunda o estéril), es imposible que comprenda esa canción, esa balada que es el *collage.*

El catálogo de la Exposición estaba dividido en la siguiente forma: PRIMEROS MAESTROS MODERNOS: Arp, Braque, Crotti, Delaunay Sonia, Dove, Ernst Max, Gris, Hoch, Lipschitz, Lissitzky, Leger, Laurens, Malevich, Magnelli, Matisse, Miró, Moholy-Nagy, Nicholson, Picasso, Picabia, Richter, Severini, Schwitters, Stella, Survage, Valmier. JÓVENES AMERICANOS (en esta Sección había pintores norteamericanos, en su mayoría de diferentes nacionalidades, residentes en los Estados Unidos): Archipenko, Bultman, Carton, Diller, Dugmore, Dowing, Elliott Ronie, Fleischmann, Fischer, Ferren, Frelinghuysen, Hulbeck, Huelsenbeck, Krasner, Lewitin, Field, Morris, Motherwell, Moller, Marca Relli, Newbill, Myrer, Koenig, Ryan, Selchow, Schanabel, Vicente, Suro, Wiegand, Xceron, Junkers. JÓVENES FRANCESES: Alcopley, Bloc, Coppel, Dubuffet, Deyrolle, Karskaya, Longobardi, Pillet, Petit, Sauer, Seuphor, Tryggua-dottir, Wostan. ALEMANES: Horst-Beck, Kubicheck, Moller-Garny, Thoma, Werner. BRITÁNICOS: Benny Cooper, Pasmore, Piper, Spencer, Weininger. ITALIANOS: Burri, Corsi, Dorazio, Savelli. BELGA: Messens. SUIZOS: Gisiger, Leuppi.

DIANA

POR

JORGE C. TRULOCK

—Busco una mujer. Es pintora, y se llama Diana. Es inglesa, y la conocí en un puerto. ¿Usted sabría decirme su paradero?... Tenía el pelo negro, y vive aquí, en Londres. Era alegre y clemente para el amor... La conocí una mañana en el mar. ¿Realmente no sabría usted nada de ella..., en dónde vive, qué familia tiene; al menos, es buena pintora? Su boca era grande, y el cuerpo, pequeño y bonito. Llevaba un traje de baño corriente, negro; tenía los labios agrietados, y su piel blanca, colorada por el sol. No sabía español. Se lo ruego, he preguntado en todas las direcciones de teléfonos, de estudios de pintura, escuelas, museos..., y nada. Usted es mi última oportunidad. Haga memoria. Esfuércese, por favor. Oriénteme usted: la conocí en Mallorca, era sensata y consciente. Se llamaba Diana, y tenía veinte años; ahora, sin duda, tendrá más. Nos sentamos junto al mar, junto a las rocas, en lugares propicios para amar. Dígame, por favor; ¡no, no!, no cuelgue..., es algo muy importante para mí. Espere, espere, que voy a echar otra moneda. Nos llegamos a entender, aunque entonces mis conocimientos del inglés eran elementales; pero ya sabe usted... Realmente debía ser moderna en su pintura; en su manera de pintar al menos, pues ella era moderna. Era delgada, la piel fina, uno sesenta de estatura; bueno, no...; sí, no debía ser más alta. Yo mido uno setenta y cinco, y me llegaba a la boca; sí, no hay duda: uno sesenta debe ser su estatura. Ella era morena; extraño, ¿verdad?... ¡Je, je! Extraño para una inglesa; pero es que no era inglesa propiamente. Mejor, inglesa y francesa. Su madre era francesa; ya sabe usted, la comunicación entre los pueblos, las corrientes migratorias, la cercanía de los países; todo, en fin... Es parte de mi vida, sabe usted, y a mí me gustaría reconstruirla; a ella también, seguramente. Le gustaba el melón y la sandía... Pero qué le digo; usted perdone, no sé exactamente la traducción al inglés de melón y sandía. Son dos frutos meridionales. El melón es como un huevo grande..., como un balón de rugby, blanco y jugoso, y azucarado. Le gustaba mucho; bueno, ¿a quién no le gusta? A usted también le debe de gustar; nos gustaba a los dos, y eso que para mí no es ninguna nove-

dad. Ya sabe usted...; claro, claro, meridional. La sandía es de superior calidad; bueno, es otra cosa, no quiero ofender a nadie. Allá se considera de inferior calidad; ya comprenderá, cuestión de gustos, pero es también muy bueno. Es azucarado y jugoso igual que el anterior; pero su forma es distinta: redonda como una bola, y grande; incluso más grande que un balón de fútbol. A Diana le gustaban por igual; así lo creo, al menos. Nunca le pregunté sus preferencias en este punto. Tampoco tuve tiempo para ello. Estuvimos juntos sólo unas horas de la tarde. Allí, igual que le ocurriría a usted si fuera, se levantan pronto los extranjeros; también se acuestan muy pronto: quieren aprovechar las horas de sol. Es natural. ¿Me oye usted? Aquí, en Londres, estamos en... ¡Un momento! No cuelgue; un momento, que voy a echar otra moneda. Le decía que aquí, en Londres, ahora estamos en agosto, y, sin embargo, apenas hace sol. Usted me podría decir que esto es discutible...; el día tampoco es propicio... Pero no importa: aun así le diré que este sol nunca puede llegar al meridional. Pero no es para ponerse triste. Basta un ligero conocimiento geográfico para no entristecerse. Londres está más al Norte que mi país. Ella me dijo que no tenía inconveniente en pasear a la orilla del mar con un español. Yo, loco de contento, la fuí a buscar a su hotel. Tenía el cuerpo pequeño, los pechos pequeños, la piel muy tersa y blanca. Llevaba un traje de tela muy fina, por eso se lo digo. Un traje para país caliente. Ella se sentó a mi lado, y me besó entrañablemente, igual que si fuera su gran amor... ¿Comprende usted mi interés? Era dura y fuerte de cuerpo. Sonreía cuando le hablaba. No entendió lo que dije, pero Diana sabía que eran cosas bonitas. Cuando era ella la que hablaba, yo también sonreía. No sé tampoco, es cierto, si eran cosas tiernas y agradables; pero tenía una voz tan melodiosa. Recuerdo que, cerca, los niños jugaban a un juego. De pequeños lo juegan todos los españoles; aquí, entre los ingleses, quizá no se haga: se llama el escondite... Los niños se escondían entre los matorrales de la playa; la playa era agreste y salvaje. Diana, también. Era dura, fuerte, infantil. No sé qué decirle de sus preocupaciones. No sé nada de ella. Quizá usted, siendo inglés... Al menos viviendo aquí, en Inglaterra... A la vuelta de la playa se hacía tarde para ella; ya le hablé de sus congéneres, la vida que hacen en los países de sol; me cogió del brazo levemente, con mucho cuidado, y me habló en inglés; yo le contesté: "Claro, claro", y ella me sonrió. Fué todo muy rápido, no más que un par de horas. Ella tendría que regresar a trabajar. Era amante de lo natural, de las montañas, del mar, de la sencillez, de la vida. Por

la playa corrió hasta caer agotada; parecía una muchacha pagana. Cumplía su misión, el rito. No se preocupaba de la forma. Ella hacía las cosas de una manera natural. Recuerdo que no podía pronunciar mi nombre. Hacía unos esfuerzos horribles con la garganta, pero le resultaba imposible. Ponía unas caras muy graciosas. Yo, entonces, la acariciaba, y ella se dejaba como un animalito dulce, como una ardilla amaestrada. El cuerpo se le ponía lacio, tranquilo; ella, que todo era rigidez, fortaleza. Hablábamos con frases muy simples... Perdón, perdón, otra vez. ¡La moneda, la moneda! No tengo moneda cambiada. ¡Oiga, oiga! No; no es a usted... Sí; a usted, camarero: déme una moneda para el teléfono... Gracias. Sí; es que me dió un camarero muy amable una moneda para continuar hablando con usted. Usted, que también es muy amable. Decía que hablábamos con frases muy simples. La tierra es fuerte. El aire es caliente. La tarde, bonita. El sol... Ella decía una frase y yo otra. España es bonita. Inglaterra es bonita. El amor es grande. Así, frases y frases. Ella me cogió del brazo, e intentó decir mi nombre. Yo dije el suyo limpiamente. Ella me señaló una montaña. Mi hombro. Se señaló a ella. No entendía bien lo que quería decir. Es muy importante el que la encuentre. ¿Me oye usted...? Me dió un objeto y quería enseñárselo. Era un objeto simple; me da algo de vergüenza decirlo: era una piedrecita de la playa. Pero no sé...; cualquier nadería feliz se recuerda mucho tiempo. Ahora, aprovechando unas cortas vacaciones en un país, en su bonito país, quería hablar un rato con ella. Sólo se viven unos pocos momentos. La vida está muerta. Y yo, con ella, viví. Quería, al menos, con esta conversación, que usted ha sido tan amable en participar, recordarla un poco con una persona de su misma raza, que incluso ha estado en el mismo club que ella, que quizá se haya cruzado con ella en la calle, que habría viajado, acaso, en el mismo autobús... ¿No le parece normal mi posición? Usted dígame, por favor, ya que conoce todo Londres, es fácil que se la haya cruzado por la calle. Dígame, ¡es cuestión de vida o muerte!, se la habrá cruzado seguramente, ¿no le parece?

LA CAMILLA

Una ciudad, seis personajes; cada personaje, un pueblo. Una ciudad, centro de un gran territorio. Seis pueblos, seis personajes, dentro de una habitación. Una ciudad, una habitación, una mesa y seis personajes. Una ciudad del interior, montañosa, artificial, no

costera. Una habitación sin ventanas, interior. Una mesa redonda con faldones.

—Ella se casó, y lo le dije: "La cutrería, el ser cutre, es un mal muy malo." Y ella me contestó, reservada, pero casi ligera: "No soy cutre por cutrería, me han hecho así. Me han hecho así la pobreza, la maldad, el lugar, y soy una víctima." Vamos, que me dijo que era víctima de las circunstancias.

En una ciudad interior, en una habitación interior, cinco hombres escuchan, alrededor de una mesa redonda, fumando, bebiendo, en pleno invierno, con los pies encima de un brasero, lo que dice otro. Doce pies están calentándose, rodeando un brasero de cisco de lujo.

—A mí me dijo ella: "Yo soy heroica, soy una heroína. Héroe mi padre, héroe mi abuelo, héroe mi primer antecesor. Heroína mi madre, heroína mi abuela, heroínas todas las mujeres que me precedieron. El hambre en mi tierra da ánimos para el heroísmo." Y dejó de hablarme. Nunca me volvió a decir esta boca es mía. Realmente era heroica.

Alrededor de un modesto calentador, seis hombres comentan, lejanos de su oficio, del diario trabajo, de su tierra. En el aire, un extraño ideal, un raro sopor, mezcla de muchos sinsabores: las alejadas escenas de la niñez.

—La mujer siempre dice algo. La alegre, más que ninguna. Esta decía: "Cuando nazca el niño, Manuel, cuando nazca el niño..." Yo, entonces, era muy joven y muy brusco. Ella me quería mucho...; yo era un salvaje, y le contestaba siempre de mala manera: "Cuando nazca, cuando nazca...; mejor será que no nazca." Nació y todo se fué abajo. Todo cayó. Cayó (de caer) el amor, cayó la alegría, cayó todo... Nunca podré olvidar...

Seis hombres, seis defectos, seis pueblos; un hombre, un defecto, un pueblo. Es la mordedura del tiempo, es la unión de aquéllos en el tiempo, en el espacio; es la desunión de éste en partes. El hombre solo busca compañía para vivir. Al fin, seis hombres solos, reunidos cerca de una calefacción familiar, se remontan en el tiempo, buscan su niñez y la cuentan sencillamente. El hombre solo es sencillo. El hombre, cuando está solo, busca únicamente compañía, pero con sencillez, con ahinco. Seis contertulios esperan que den las dos para intentar cumplir con el rito.

—La mujer de turno, la mujer que toca, de la que tengo que hablar, ya que cada uno tiene que decir algo sobre la mujer, sobre su mujer, era meticulosa, hacendosa. Era una mujer amante de la

medida. A mí me decía siempre: "Ama la medida, la mesura, y de esta forma mide todo, absolutamente todo. No dejes nada fuera de la mesura. Coge la cinta métrica y mide. Mide a tus hijos, y saca una proporción, proporciónalos entre ellos. La medida nunca está de más." Yo trabajaba de contable, y después del trabajo me entretenía midiendo. A mí me daba lo mismo medir o no medir; ella lo quería..., y yo no era caprichoso. Medía todo: la casa, los hijos, sus perímetros torácicos, las persianas, los estantes. Tenía toda la casa en medidas. De aquí a aquí, tanto. De la mesa al cuadro..., de la mesa al otro cuadro..., de la mesa al otro cuadro... Todo medido. La medida.

Cada personaje, un pueblo. Una mesa redonda, con faldones o sin faldones. Doce pies al calor. En el aire, como un recuerdo fácil, las alejadas escenas de la niñez. El hombre solo se aburre; es sencillo, pero se aburre. Un hombre, cuando se aburre, lucha contra el aburrimiento. Busca compañía, compañera, pero se aburre. Un hombre y una mujer se casan para espantar el tedio, y a los diez días se aburren nuevamente.

—Siempre estaba hablando de cosas absurdas, no muy explicables; de herencias biológicas. Se torturaba con los parecidos, con las descendencias, con el origen. Había estudiado, incluso en libros centroeuropeos, la quiromancía, el espiritismo, la escritura; pero todo esto lo hacía solamente para abarcar más. Su tema preferido era la herencia, y con ella se remontaba miles y miles de años. "Tres mil años de formación de un pueblo. Cuatrocientos años de formación de un pueblo. Doscientos cincuenta años de formación de un pueblo." Todos los pueblos los comparaba con el suyo, infinitamente más antiguo que los demás. Era fantástica en sus cuentas. Hablaba de cientos y miles de años como de días. Como si fuera anteayer, hablaba de un pueblo cuyo origen se remontaba a cinco mil años.

Seis hombres aburridos, diferentes en todo, comentan, por no comentar otra cosa, la intransigencia humana, la inmundicia, el desorden, la escalofriante incultura de un pueblo. Un pueblo que no se inmuta por nada, que se deja pisotear hasta el hastío, que no puede o no quiere alzarse por nada. Un pueblo que se contenta con hablar alrededor de una inútil camilla familiar; hablando de sus defectos, de sus virtudes; hablando continuamente de su origen, de su trabajo...

—Al final de su vida me dictó su epitafio: "Coge papel y lápiz —me dijo— que te voy a dictar mi epitafio... Aquí yace la memo-

ria, el recuerdo, los restos de una mujer trabajadora." Su voz se fué apagando lentamente. Apenas pudo terminar su epitafio. Decía: "¡Mi epitafio! ¡Mi epitafio!" Se levantaba al alba para trabajar, y bien entrada la madrugada se acostaba, rendida, agotada, sin ganas de nada. Su raza la hundió, la mató. Su raza fué la causa de su pérdida casi prematura.

Los pueblos se empiezan a hundir nada más nacer. Un pueblo empieza a decaer desde su origen. El que haya un hombre, un pueblo, una ciudad, una mesa, un calentador, una conversación, no conduce a nada. Un pueblo se hunde contra viento y marea. El hombre lo que puede hacer es aligerar su caída. Lo que puede hacer el hombre es desear su definitivo hundimiento. El ahorro, el hambre, la alegría, la medida, el trabajo, la herencia, poco importan. Más importa la tierra.

En un territorio, en un pueblo, en una ciudad, los pies al amor del fuego, los brazos al apoyo de la mesa, la inteligencia al resguardo de unas copas de vino, un hombre, dos hombres, seis hombres comentan indecisos, remontando la Historia, el paso de ella.

—Mi padre, el dilapilador, me dijo: "El ahorro, hijo mío..."

—Mi madre, reventando de comida, me susurró: "El hambre, hijo, la..."

—Mi tío, alegre, casi cantando, me dió a entender: "La tristeza..."

—Mi hermano, el que desbarata, el que entorpece el más leve orden, me soltó de pronto: "Acuérdate, hermano, acuérdate de la medida."

—Mi maestro, el holgazán, me dijo con énfasis: "El trabajo..."

—El estudiante de mi pueblo, el que explicaba todo, nos dijo: "Es inexplicable: de dos muertos..."

En cada lugar, pequeño, grande, los hombres, los muchos hombres, trabajan, guardan, ríen, miden, padecen calamidades, se sobrecogen en un momento cualquiera.

Seis hombres, cada uno en su lugar, uno remoto, otro apartado, otro lejano, otro absurdo, robustos por las inclemencias, curtidos por los azares, fuertes por las tempestades, cubiertos torpemente por pieles, no lejos de sus casas, sus cuevas, sienten sobre sus carnes el paso del tiempo. Un hombre afila su civilizada piedra. Un hombre protege su guarida, sus cosas, de la rapiña. Un hombre mide con su estatura la entrada de una cavidad. Un hombre tantea

con su tantán el ruido de los objetos. Un hombre tumbado en tierra, ingrávido, con un extraño dolor en el cuerpo, espera lo inesperado. Un hombre contempla sobrecogido las estrellas, los mundos.

En la creación. En la escala de animales, uno va a llegar a ser el más perfecto.



FENOMENOLOGIA Y MARXISMO EN EL PENSAMIENTO DE MAURICE MERLEAU-PONTY (*)

POR

GONZALO PUENTE OJEA

II

1. Sigue abierta la discusión sobre si es o no posible hacer filosofía fenomenológica sin suscribir el cuadro definitorio del idealismo de Husserl.

Un expositor tan perspicaz como Lauer, tras desvelar las aporías del método fenomenológico, "no niega que este método haya producido, en los varios dominios, resultados verdaderamente apreciables. Pero estos resultados—añade—no existen sino *allí donde la fenomenología ha cesado de ser puramente trascendental* y donde la aspiración al conocimiento "absoluto" ha sido dejada de lado" (1). Lo importante sería precisar si, en efecto, es posible separar el método fenomenológico de la doctrina idealista que lo recubre, y mantener, al tiempo, el rigor necesario. Thao, por ejemplo, hace pesar objeciones particularmente graves sobre dicha pretensión. El propio Husserl, como hemos visto, interpretaba formalmente la cuestión en el sentido de la imposibilidad (2). En cambio, un conocedor tan profundo de la fenomenología como Ricoeur considera posible distinguir un *idealismo fenomenológico* —la decisión metodológica de considerar toda realidad como "un sentido para una conciencia" (3)—y un *idealismo doctrinal*, producto de una interpretación de segundo grado sobrepuesta por Husserl (4). Hay, pues, una resistencia, que parece fundada, a aceptar la imposibilidad del deslinde.

---

* La primera parte de este sugestivo trabajo de nuestro colaborador Gonzalo Puente Ojea se publicó en nuestro número 75 (marzo, 1956), páginas 295-323, a las que remitimos a nuestros lectores.

(1) Cfr. *op. cit.*, págs. 414-15.

(2) En *Ideas* y en *Meditaciones* hay numerosos textos en este sentido; la tesis es ratificada en sus últimos escritos.

(3) En este plano se desenvuelven, en su opinión, la mayor parte de los análisis de constitución intencional en *Ideen II*.

(4) Cfr. P. Ricœur: *Analyses et problèmes dans "Ideen II", de Husserl*, ya mencionado, y *Etude sur les "Méditations Cartésiennes", de Husserl*, en *Rev. Phil. de Louvain*, febrero, 1954, págs. 75-109.

Un investigador muy familiarizado con la fenomenología, Hermann Pos, en su valoración de ésta, entiende que el método es enteramente admisible mientras se mueve en el plano de la descripción eidética; pero el momento de la reducción fenomenológica desliza ya una perspectiva rotundamente idealista en el seno de la conciencia natural de las cosas mundanas—de signo realista, en un comienzo—. Sin embargo, para Pos los efectos prácticos de una filosofía van más allá de lo que parecería tolerar una coherencia metodológica estricta; en cuanto método de conocimiento de carácter eminentemente humano e incluso humanista, la fenomenología "ha prestado a muchos psicólogos, biólogos, historiadores, sociólogos, el servicio de hacerlos más conscientes del objetivo íntimo de sus esfuerzos científicos" (5). Lo cierto es que la casi totalidad de los investigadores que emplean, en mayor o menor medida, el método fenomenológico, tienen por resuelto *de facto* ese problema de deslinde. Hoy día existe una psicología, una sociología, una lingüística, etc., fenomenológicas, cuyos propulsores prescinden del problema de la significación última del conocimiento. En presencia, incluso, de filósofos como Scheler, Heidegger, Merleau-Ponty, etc., parece justificado pensar que la orientación fenomenológica puede integrarse en perspectivas que no sean necesariamente idealistas. Naturalmente, la imprecisión y ambigüedad de este término siempre hará difícil el esfuerzo de interpretación. De otra parte, subsistirá siempre el problema de saber si el término *fenomenología*, como definidor de un cuadro conceptual operatorio, conserva aún un valor preciso y unívoco o remite, simplemente, a una vaga unidad temática y de estilo. El examen de la obra de Merleau-Ponty aclará por sí mismo en gran parte estos problemas de valoración.

2. En el proceso intelectual, que va de su logicismo de primera hora hasta el nivel filosófico de la *Krisis*, Husserl traslada paulatinamente la temática fenomenológica al dominio del *Lebenswelt*, como fondo existencial desde el que son constituídas las significaciones. Sin llegar a articular explícitamente los problemas fenomenológicos en una estructura similar al *In-der-Welt-sein* heideggeriano—no era posible para un *Ego* trascendental que ejerce libérrimamente la reducción fenomenológica sin limitación—, Husserl destaca progresivamente, y cada vez en forma más radical,

(5) Cfr. H. J. Pos: *Valeur et limites de la phénoménologie*, en *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Bruselas, Declée de Br., 1951, págs. 33-52 (la cita, en pág. 52).

la mundanidad del yo *(Leben)*. En su último período parece alejado mentalmente del tiempo en que había expresado su repudio formal de la interpretación de la fenomenología en la obra de Heidegger (6).

Al conferir un valor privilegiado a la experiencia *antepredicativa* en cuanto fundamento del aparato categorial de las ciencias y del sentido común, Husserl rotura el campo en el que van a germinar los estudios fenomenológicos de Merleau-Ponty sobre la percepción. Precisamente en este sentido interpreta Merleau-Ponty la célebre y temprana consigna del maestro: *zu den Sachen selbst.* Indudablemente, esta interpretación proyecta luz tardía sobre una declaración formulada con intención diferente. Para Merleau-Ponty, volver *a las cosas mismas* "es, en primer lugar, el desmentido de la ciencia". "Todo lo que sé del mundo—comenta Merleau-Ponty—, incluso por ciencia, lo sé a partir de una visión mía o de una experiencia del mundo, sin la cual los símbolos de la ciencia no querrían decir nada" (7). Waehlens advierte, con razón, que la consigna no insinuaba, entonces, que la ciencia se hubiese apartado de las "cosas", sino que expresaba una acusación formal de la filosofía en su historia (8). El racionalismo husserliano de la primera época, robustecido con la segura suficiencia del matemático Husserl, traduce una actitud espiritual de disconformidad con el panorama de la filosofía a la vuelta del último siglo, pareja a la de Descartes en su tiempo. La filosofía habría de ser una *strenge Wissenschaft,* una ciencia rigurosa, o hundirse en el caos vergonzante de las interminables disputas filosóficas.

Sólo al término del viaje, las cosas del *Lebenswelt,* como principios reguladores, son algo muy distinto a esos artefactos lógicos que manejan las ciencias. Poco o nada ha quedado del ideal de una filosofía como ciencia exacta. Sólo entonces aparece claro que "volver a las cosas mismas es volver a este mundo anterior al conocimiento y del cual el conocimiento *habla* siempre, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto del paisaje, en el que vemos primeramente lo que es un bosque, una pradera o un río" (9). En este suelo siempre previo encuentra su asiento la problemática de una fenomenología existencial.

---

(6) Contenido en el *Nachwort zu meinen Ideen* (Jahrbuch, XI, 1930).

(7) Cfr. M. Merleau-Ponty: *Phénoménologie de la perception.* París. Gallimard, 1952, 12 edición, pág. II. Citaremos, en adelante, con la sigla P. P.

(8) Cfr. A. de Waehlens: *De la phénomenologie à l'existentialisme,* en *Le Choix, le Monde, l'Existence.* París, Arthaud, 1948, págs. 37-70.

(9) P. P., pág. III.

De modo general, puede afirmarse que la fenomenología de Merleau-Ponty quiere superar definitivamente el empirismo sensualista y el racionalismo idealista, como extremos erróneos y correlativos. Las cosas del mundo natural, en su aparición sensible, eran para Husserl el sustrato último de las significaciones; y esa sensibilidad se interpretaba de tal manera que los datos hiléticos —residuos de las impresiones, en el sentido de Hume—eran concebidos como sus elementos finales (10). Merleau-Ponty, refiriéndose expresamente a Kant y Lachièze-Rey, rehusa "aplicar a la percepción la distinción clásica de la forma y de la materia", o "concebir el sujeto que percibe como una conciencia que interpreta, descifra u ordena una materia sensible de la cual poseería la ley ideal". Para él—y desde este momento supera resueltamente toda pretensión más o menos sensualista—, "la materia es pregnante de su forma, lo que equivale a decir, en último análisis, que toda percepción tiene lugar en un cierto horizonte, y, en fin, en el mundo" (11). Husserl, sin duda, considera el mundo como ya ahí; pero los niveles inferiores de la constitución, tal como se ofrecen en sus análisis, siguen el ritmo peculiar a una constitución real de las cosas en cuanto términos intencionales. No hay, en rigor, nada de una constitución formal en el sentido kantiano; pero sí un análisis genético que recompone el mundo a partir de los elementos últimos. Merleau-Ponty renuncia a la *Weltkonstitution* en los términos extremos a que abocaba dicho análisis genético en la teoría husserliana de la constitución del sentido íntimo y del sentido externo, en cuanto momentos previos a la constitución del mundo de las cosas—mundo sustancial y causal—. Para despejar la duda sobre el carácter real de la constitución, no es suficiente decir que el análisis se descarga de la obligación de constituir el *Lebenswelt* en su misma existencia fáctica, si, de hecho, los análisis genéticos, aunque siempre bajo el signo teórico de la reducción trascendental, se articulan desde las *impresiones* como elementos de la sensación.

La actitud de Merleau-Ponty supera este planteamiento y se sitúa, de entrada, más acá de toda posibilidad de constitución del mundo. "El mundo está ahí antes de todo análisis que pueda hacer de él—escribe—, y sería artificial hacerlo derivar de una serie de síntesis que enlazarían las sensaciones, luego los aspectos percep-

(10) Cfr. L. Landgrebe: carta a J. Wahl, ya citada.

(11) Citado por Albert Dondeyne: *Foi chrétienne et pensée contemporaine*. Lovaina, P. U., 1951, pág. 120. (Tomado del *Bulletin de la Sociéte française de philosophie.)*

tivos del objeto, toda vez que las unas y los otros son justamente productos del análisis y no deben ser realizados antes que él. El análisis reflexivo cree seguir en sentido inverso el camino de una constitución previa y reunir en "el hombre interior", como dice San Agustín, un poder constituyente que ha sido siempre él." Estas frases, dirigidas, como las anteriores, contra el idealismo kantiano en particular, no dejan de implicar una desautorización de las tendencias empiristas manifiestas en la obra de Husserl. La afirmación es, de una vez para siempre, tajante: "El mundo hay que describirlo, no que construirlo o constituirlo" (12).

Como corolario de esta afirmación, se impone el abandono de la tesis idealista, que interpreta el sentido del *Ego* fenomenológico como fundamento exhaustivo y absoluto. En la obra de Husserl, "durante largo tiempo, e incluso en textos recientes, la reducción es presentada como el regreso a una conciencia trascendental, ante la cual el mundo se despliega en una transparencia absoluta, animado de parte a parte por una serie de apercepciones que el filósofo vendría obligado a reconstituir a partir de su resultado" (13). De esta manera, la operación activa de significación que define la conciencia será "la aprehensión de una cierta *hylé* como significante de un fenómeno de grado superior: la *Sinngebung*" (14); es decir, la reducción fenomenológica será idealista, en el sentido del idealismo trascendental. Merleau-Ponty rechaza de plano esta interpretación, y entiende que en el propio pensamiento de Husserl hay muchos elementos que permiten superarla y que, de hecho, la superan. "Todo el malentendido de Husserl con sus intérpretes, con los "disidentes" existenciales y, finalmente, consigo mismo viene de que, justamente para ver el mundo y aprehenderlo como paradoja, es necesario romper nuestra familiaridad con él, y que esta ruptura no puede enseñarnos sino el brote inmotivado del mundo. La mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa" (15). Nuestra conciencia del mundo es tal precisamente porque lo descubre como extraño y paradójico.

En la fenomenología de Merleau-Ponty, el extremo objetivismo y el extremo subjetivismo del pensamiento husserliano son, en un

---

(12) P. P., pág. IV. Landgrebe estima, igualmente, que el análisis perceptivo de Merleau-Ponty supera los prejuicios sensualistas de Husserl.
(13) P. P., pág. IV.
(14) P. P., pág. VI.
(15) *Ibídem.*

cierto sentido, mantenidos; sin embargo, quedan decisivamente corregidos por una teoría del *être au monde,* que se articula en torno de la estructura fundamental de la *encarnación:* el *cuerpo* es el mediador entre el *mundo* y el *cogito.* Siguiendo la tradición cartesiana, Merleau-Ponty subraya la originalidad e irreducibilidad del *cogito;* pero advierte con energía que "el verdadero *cogito* no define la existencia del sujeto por el pensamiento que él tiene de existir, no convierte la certeza del mundo en certeza del pensamiento del mundo y, en fin, no reemplaza el mundo mismo por la signicación mundo. Reconoce, por el contrario, mi pensamiento mismo como un hecho inalienable y elimina toda especie de idealismo, descubriéndome como "ser en el mundo" (16). Así, se elimina de golpe la contradicción interna de una filosofía que, de un lado, aspiraba a ser una *strenge Wissenschaft,* mediatizadora de un fundamento absoluto de todo el saber; y, de otro, reconocía la imposibilidad de una reflexión *total* y, al menos de hecho, la contingencia de aquel fundamento absoluto—toda vez que la subjetividad trascendental no podía dar cuenta de la opacidad del mundo en cuanto momento genético y actual de su propia facticidad existencial—. Para una fenomenología existencial, la reducción no puede significar la facultad libérrima del *Ego* de medir íntegramente el mundo con su propia vara, ni de asumir la trascendencia desasiéndose de todo contacto vivido con ella y superando la *perspectiva;* la reducción se logra distanciándose del mundo, pero en la seguridad de que esa distancia nunca es absoluta. En el momento inicial se rehusa la complicidad con el mundo, al que se contempla *ohne mitzumachen*—como indica Merleau-Ponty, tomando una expresión husserliana—; pero sin olvidar jamás que "la mayor enseñanza de la reducción es la imposibilidad de una reducción completa" (17). Husserl captó este hecho; pero el marco trascendental de su filosofía le impedía integrar esa intuición en la plenitud del sistema. La problemática de la reducción está en el corazón de todas sus preocupaciones, durante toda su vida. Porque, a la postre, la problemática de la reducción fluye entera de su propia problematicidad: "Si nosotros fuésemos el espíritu absoluto, la reducción no sería problemática. Pero puesto que, al contrario, estamos en el mundo, puesto que incluso nuestras reflexiones tienen lugar en el flujo temporal que intentan captar..., no existe pensamiento que abrace todo nuestro pensa-

---

(16) P. P., pág. VIII.
(17) P. P., págs. VIII-IX.

miento" (18). Por esto, la filosofía es un recomenzar perpetuo, una experiencia siempre renovada. "La reflexión radical es conciencia de su propia dependencia respecto de una vida irreflexiva que es su situación inicial, constante y final." Y añade Merleau-Ponty, sin duda interpretando retrospectivamente y proyectando su propio sentimiento, que "la reducción fenomenológica, lejos de ser, como se ha creído, la fórmula de una filosofía idealista, es la de una filosofía existencial: el *In-der-Welt-sein*, de Heidegger, no aparece más que sobre el fondo de la reducción fenomenológica" (19). Pero es claro que, de esta manera, la célebre reducción fenomenológica de Husserl altera profundamente su sentido y deja de ser lo que era en el trabajo de los análisis de constitución.

La incomprensión de este condicionamiento mundano de la reflexión ha llevado a malentender el valor de la noción husserliana de las *esencias*. Merleau-Ponty cree poder afirmar sin restricciones que la fenomenología es una filosofía "que vuelve a situar las esencias en la existencia y que no piensa que se pueda comprender al hombre y al mundo de otra manera que a partir de su *facticidad*" (20). Por sí mismas, las esencias no son el objeto último de

(18) P. P., pág. IX. Al reprochar a Sartre el no haber hecho justicia a esa realidad intermedia entre la conciencia y las cosas—el medio corporalizado de la percepción—, Merleau-Ponty escribe (Cfr. *Les Aventures de la dialéctique*. París, Gallimard, 1955, nota en la pág. 185): "Husserl ofrece otro ejemplo de esto, él, que ha dado las primeras descripciones de la encarnación y de sus paradojas, al continuar poniendo el sujeto filosofante fuera de sus efectos, como aquel que las constituye o al menos las reconstituye. Solamente confesaba que hay un enigma ahí: en qué sentido concebible puede decirse —escribía—que los pensamientos de un filófoso se desplazan con él cuando viaja? Sólo al fin de su carrera ha puesto abiertamente como un hecho primordial que el sujeto constituyente se inserta en el flujo temporal (lo que él llamaba *sich einströmen)*, que incluso es su situación permanente, que, en consecuencia, cuando se retira de las cosas para reconstituirlas no reencuentra un universo de significaciones ya hecho, él construye, y que, en fin, hay una *génesis del sentido*. Esta vez la paradoja, el dualismo de la descripción y de la reflexión estaban sobrepasados."

(19) *Ibídem*.

(20) P. P., pág. I. Sin embargo, para una interpretación que quiera ser fiel en este punto al sentir de Husserl, las cosas no son tan sencillas. Las *esencias*, desde el ángulo de la ontología formal, son *Ideas* en sentido platónico. Si mantenemos el análisis en el plano natural, Husserl es fundamentalmente platónico. Pero en cuanto pasemos al plano trascendental, las esencias aparecen como esencialmente relativas al sujeto, en tanto que productos de su actividad espontánea, y están insertas, también esencialmente, en el tiempo. Pero sin olvidar que este sujeto y este tiempo son el sujeto y el tiempo *trascendentales*, no el sujeto psicológico y el tiempo objetivo del mundo natural. Por esto, Husserl rechaza el papel metafísico de las *Ideas*, al modo platónico, y afirma, en cambio, la primacía ontológica de la realidad individual. Pero, al mismo tiempo, el acceso al plano trascendental implica que el ser de las esencias o Ideas es constituído por la subjetividad trascendental absoluta, lo mismo que el ser de las realidades individuales. En esa realidad de las esencias y de las realidades, éstas, no obstante, disfrutan de una primacía ontológica respecto de aquéllas, las cuales son el "sentido" de las cosas. Con-

la filosofía; el objeto de ésta es la existencia, fundamento de las significaciones. De ahí que "la necesidad de pasar por las esencias no significa que la filosofía las tome por objeto, sino, al contrario, que nuestra existencia es demasiado estrechamente apresada por el mundo para conocerse como tal en el momento en que se arroja a él, y que necesita del campo de la idealidad para conocerse y conquistar su facticidad" (21). Toda reducción eidética tiene, pues, este sentido suspensivo del movimiento que nos lleva al mundo; pero esa suspensión no destruye ni el movimiento ni la modalidad del término *ad quem* de dicho movimiento—el mundo—. De otro modo, la propia suspensión, si ha de ser lo que es, no tiene sentido. Así, "buscar la esencia de la conciencia no será (...) desenvolver la *Worbedeutung* conciencia y huir de la existencia hacia el universo de las cosas dichas; será volver a encontrar esta presencia de mí a mí, el hecho de mi conciencia, que es lo que quieren decir, finalmente, la palabra y el concepto de conciencia". Paralelamente, "buscar la esencia del mundo no es buscar lo que es en idea, una vez que lo hemos reducido a tema de discurso; es buscar lo que es de hecho para nosotros anteriormente a toda tematización" (22).

Pero, entonces, resulta con claridad que la estructura previa y fundamental para la adquisición de la *verdad*—en una evidencia que es literalmente "la experiencia de la verdad"—es la estructura de la *percepción*. La esencia del *mundo* no se ofrece sino sobre el fondo de una percepción del mundo como totalidad. "Es necesario, pues, no preguntarse si percibimos verdaderamente un mundo, sino, al contrario, decir: el mundo es esto que percibimos" (23).

El alcance ontológico de la fenomenología de Merleau-Ponty está fuera de duda; como toda filosofía auténtica, su tema central y último será siempre el problema del sentido del *ser* y de la *verdad;* pero, como dice expresivamente Dondeyne, la fenomenología existencial "considera la existencia como "el hito central" de sus meditaciones, o, si se quiere, como el *primum intelligibile quoad nos*" (24). La existencia es el hecho *primitivo,* en el doble sentido de hecho irreducible y de hecho fundante. Ahora bien: esa existencia es, justamente, *ser-en-el-mundo,* cuya primera modalidad es *percepción del mundo.* La fenomenología de la percepción funda

---

fróntese para este análisis el trabajo excelente de A. Lowitt: *Pourquoi Husserl n'est pas Platonicien,* en *Les Etudes Philosophiques,* julio-septiembre, 1954, páginas 324-337.

(21) P. P., pág. IX.
(22) P. P., pág. X.
(23) P. P., pág. XI.
(24) Cfr. *op. cit.,* págs. 21-22.

e interpreta el valor de la reducción eidética; o, como escribe Merleau-Ponty, "el método eidético es el de un positivismo fenomenológico que funda lo posible sobre lo real" (25). *Hay un mundo,* término natural y antepredicativo de esa "intencionalidad operante" de nuestra conciencia, de que hablaba Husserl; pero de esta tesis fundamental de nuestra vida no podemos nunca dar razón enteramente. "Esta facticidad del mundo es lo que hace la *Weltlichkeit der Welt,* lo que hace que el mundo sea, como la facticidad del *cogito* no es una imperfección en él, sino, al contrario, lo que me hace estar cierto de mi existencia" (26).

3. El *être au monde* es una estructura mixta, y es necesario explicar y justificar fenomenológicamente esa estructura de la conciencia humana. Heidegger centra en el *In-der-Welt-sein* toda la temática existencial del *Dasein;* pero, como advierte con perspicacia Waehlens, "se sitúa a un nivel de complejidad que permite imaginar resuelto el problema planteado. Pues es al nivel de la percepción y de lo sensible donde debe recibir su tratamiento decisivo" (27). Los proyectos del *Dasein* que engendran la inteligibilidad de lo real presuponen ya las estructuras perceptivas del sujeto. *Sein und Zeit* ofrece una descripción prodigiosa del mundo que proyectamos, pero descuida totalmente el análisis de ese mundo de la percepción. El caso de Sartre es aún más extraño (28), pues en su obra encontramos un estudio sistemático de la corporeidad como modalidad fundamental del ser-en-el-mundo. Lo que sucede es que sus análisis fenomenológicos se integran en una ontología que los contradice al instaurar una oposición abismal entre el en-sí y el para-sí. Según Sartre, la conciencia es un *néant* de ser que se despliega en la *néantisation* del ente. El conocimiento se define de acuerdo con esta estructura *néantisante* de la conciencia: Como explica sucintamente Sartre, "en esta relación ek-stática, que es constitutiva de la negación interna y del conocimiento, es el en-sí en persona quien es el polo concreto en su plenitud, y el para-sí no es otra cosa que el vacío en que se destaca el en-sí"; el conocimiento "se confunde con el ser estático del para-sí" (29). De este modo, conciencia y conocimiento son idénticos, aunque Sartre man-

---

(25) P. P., pág. XII.
(26) *Ibídem.*
(27) Cfr. A. de Waehlens: *Une Philosophie de l'ambigüité. L'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty.* Lovaina, P. U., 1951, pág. 1.
(28) Para más detalles, cfr. Waehlens, *op. cit.,* págs. 2-8, a quien seguimos en esta crítica breve de Sartre.
(29) Cfr. Sartre: *L'Etre et le néant,* págs. 225 y 268 (citado por Waehlens).

tenga aún la pretensión de su no-identidad. Por otra parte, para Sartre todo conocimiento es conocimiento intuitivo, y, así, la percepción se define según el modo establecido para toda conciencia negativizante: La aprehensión de la cualidad ya no es *Erfüllung* (acción de llenar o rellenar), como en Husserl, sino "información de un vacío como vacío determinado *de* esta cualidad". Así, la percepción, como todo conocimiento, es una visión transparente, cristalina, de la mirada que el para-sí dirige sobre el en-sí, y en ella no caben modalidades o grados, es decir, no cabe ambigüedad: "Una vez que la conciencia se hace un espectador sin consistencia propia, una vez que para-sí y en-sí están radicalmente separados, la suerte está echada: una tal conciencia conocerá o no conocerá (...). Tan pronto como conoce (algo), lo horada; tan pronto como habla, todo está dicho de un golpe. Sin duda, la conciencia detalla sus negaciones, y no es, de una sola vez, por el conocimiento, negación de todo el en-sí. Pero las cualidades que percibe, las percibe en lo absoluto. La conciencia no está en el mundo porque no está comprometida en lo que percibe y no colabora en su percepción. Ahora bien: son precisamente esta colaboración y este compromiso los que dan al conocimiento sensible un aspecto de constante e intrínseco inacabamiento, una necesidad de ser perspectiva y de hacerse desde un punto de vista, rasgos todos que Sartre fenomenólogo ha visto muy bien, pero que su metafísica es incapaz de justificar" (30). La necesidad de que la conciencia *detalle* un conocimiento no resulta de la modalidad peculiar de toda percepción, sino de la estructura de la conciencia como un para-sí negativizante e incontaminado: una mirada exhaustiva la congelaría y la cuajaría de la facticidad bruta del en-sí (31).

Merleau-Ponty reacciona vigorosamente contra una doctrina de la conciencia de carácter tan neutralizante. Su fenomenología se centra en el hecho de la *encarnación* de la conciencia como su modalidad radical. El sujeto humano no es el resultado de influencias físicas, psicológicas y sociológicas, que lo determinarían como a una cosa entre cosas; ni es, tampoco, la libertad acósmica de una conciencia constitutiva del mundo, espíritu absoluto. El verdadero significado de la fenomenología existencial estriba en haber desvelado la modalidad de la relación de sujeto y objeto no como una *relación de conocimiento*, sino "como una *relación de ser*,

---

(30) Cfr. Waehlens: *op. cit.*, págs. 4-5.
(31) Esta digresión sobre Sartre demostrará también su utilidad al estudiar la crítica de Merleau-Ponty a lo que denomina "ultra-bolchevismo" de Sartre.

según la cual, paradójicamente, el sujeto *es* su cuerpo, su mundo y su situación y, de alguna manera, *se intercambia*" (32).

La opacidad de la naturaleza y la transparencia de la subjetividad encuentran en el fenómeno de la percepción un nuevo modo de relación, según la cual lo percibido y el acto de percibir dejan de ser fundamentalmente separables en virtud de la función transitiva y mediadora del *cuerpo*. "El mérito de la filosofía nueva es, justamente, el buscar en la noción de existencia el medio de pensar (la condición humana). La existencia en el sentido moderno es el movimiento por el cual el hombre está en el mundo, se compromete en una situación física y social que llega a ser su punto de vista sobre el mundo. Todo compromiso es ambiguo, puesto que es, a la vez, la afirmación y la restricción de una libertad..." El hecho de que el sujeto no pueda ser concebido como mera conciencia-testigo, tiene incalculables consecuencias al fijar el estatuto ontológico del individuo como sujeto histórico: "Mi compromiso en la naturaleza y en la historia—dice Merleau-Ponty—es, a la vez, una limitación de mis vistas sobre el mundo y mi única manera de acceder a él, de conocer y de hacer algo" (33). De este modo, queda excluída la posibilidad de una transparencia del pensamiento respecto de sí mismo: ser-en-el-mundo comporta el compromiso en una facticidad que incluye una franja de irreducible opacidad. Sin embargo, la opacidad no es total: la conciencia ilumina el mundo e instaura el sentido y la verdad en virtud de su función significante. Esta función es una operación del pensamiento por la cual el pensamiento se orienta hacia la experiencia para descubrirle un sentido inmanente a ella; y esta operación "debe ser considerada como un hecho último" (34).

Precisamente, "la racionalidad es medida exactamente por las experiencias en las cuales ella se revela" (35). Y este movimiento de la experiencia no remite al dominio de una racionalidad ya hecha que el sujeto no tendría más que registrar; o, si se quiere, a un dominio en el que las estructuras racionales definiesen los objetos siempre dentro de un horizonte respecto del cual lo irracional sería solamente una hipótesis negativa y nominalmente delimitadora del campo noético. En Merleau-Ponty no sucede nada de esto: el movimiento de la experiencia remite a lo irracional como estrato subyacente al universo de significaciones de la ciencia, y

(32) Cfr. Merleau-Ponty: *Sens et non-sens.* París, Nagel, 1948, pág. 144. Citaremos en adelante por S. N. S.
(33) S. N. S., pág. 143.
(34) P. P., pág. 447.
(35) P. P., pág. xv.

en cuanto campo en que la racionalidad se instaura a través de la constitución de un *sentido* al nivel de la experiencia ingenua. La reducción fenomenológica, por consiguiente—y esto se manifestaba ya en el último Husserl—, no puede consistir en la puesta entre paréntesis de la existencia fáctica, sino en la voluntad formalizada metodológicamente de regresar a la experiencia anterior al sentido común y a la reflexión científica, que son meras superestructuras. Solamente en ese movimiento fundante de la experiencia antepredicativa al nivel de la percepción natural encuentra su verdadero valor la reducción fenomenológica. Esta manera de ver rompe la concha racionalista que aprisionaba a las filosofías clásicas de la conciencia y permite reintegrar al campo de la reflexión filosófica el mundo inagotable de la experiencia anterracional o irracional. Así, refiriéndose a Hegel, puede decir Merleau-Ponty que éste "inaugura la tentativa para explorar lo irracional e integrarlo en una razón ensanchada, que continúa siendo la tarea de nuestro siglo" (36).

Esta tentativa sólo es posible para una filosofía que pone todo el énfasis necesario en la función mediatriz del *cuerpo;* éste remite en una doble dirección: de un lado, es nuestro modo de acceder al mundo, con el que no se confunde, pero al que pertenece según varios niveles diferentes; del otro, remite a un *Ego cogitans* al que le es imprescindible, pero con el que tampoco se confunde. Por tanto, *Ego-cuerpo-mundo* configuran la estructura más general de la totalidad indescomponible de la existencia humana como *être au monde.* La fenomenología del cuerpo resulta, así, la clave de todo el pensamiento existencial. Por el cuerpo adquieren su valor exacto el objeto y el sujeto de la percepción, el mundo y el *cogito.*

(36) S. N. S., pág. 125. Merleau-Ponty resume la dirección general del esfuerzo husserliano en relación con esa auténtica *posteridad hegeliana* de que hablaba Heidegger, de esta manera: "Todo el interés de su carrera está en que no cesaba de volver a poner en cuestión su exigencia de racionalidad absoluta, y, por ejemplo, de interrogarse sobre la posibilidad de esta "reducción fenomenológica" que lo ha hecho célebre. Percibía cada vez mejor el residuo que toda filosofía reflexiva deja tras sí y este hecho fundamental de que existimos antes de reflexionar, de suerte que, precisamente para obtener una claridad completa sobre nuestra situación, acaba por asignar al fenomenólogo como tarea primera la descripción de este mundo vivido *(Lebenswelt)* en el que las distinciones cartesianas no están todavía realizadas. Es así como—justamente porque buscaba al comienzo una evidencia absoluta—llega a fijar el programa de una filosofía que describirá el sujeto en un mundo natural e histórico, *horizonte* de todos sus pensamientos. Es así como, partiendo de una "fenomenología estática", concluye en una "fenomenología de la génesis" y en una teoría de la "historia intencional", en otros términos, en una lógica de la historia. Es así como contribuye más que nadie a describir la conciencia encarnada en un medio de objetos humanos, en una tradición lingüística. Es así como, tras haber quizá al comienzo de su carrera hecho "obstáculo a la renovación hegeliana", contribuye a ella actualmente". (Cfr. S. N. S., págs. 274-75).

"Mi cuerpo—escribe plásticamente Merleau-Ponty—no es solamente un objeto entre los otros objetos, un complejo de cualidades sensibles entre otras, es un objeto *sensible* a todos los demás, que resuena por todos los sentidos, vibra por todos los colores, y que provee a las palabras de su significación primordial por la manera con la cual las acoge" (37). Pero lejos de interpretar la función del cuerpo a la manera sensualista, como infraestructura de procesos fisiológicos y mecánicos, Merleau-Ponty desplaza cualquier perspectiva sensualista y abre el cauce profundo para la única forma de racionalidad posible: la racionalidad de un *cogito* encarnado. "No reducimos—nos dice—la significación de la palabra, ni siquiera la significación de lo percibido a una suma de las "sensaciones corporales", sino que decimos que el cuerpo, en tanto que tiene "conductas", es este extraño objeto que utiliza sus propias partes como simbólica general del mundo, y por el cual, en consecuencia, podemos "frecuentar" este mundo, "comprenderlo" y encontrarle una significación" (38). Y, en otro lugar, escribe esta fórmula, que resume con fuerza su pensamiento: "El interior y el exterior son inseparables. El mundo está todo dentro y yo estoy todo fuera de mí" (39). La interioridad-exterioridad del sujeto es la función esencial de la *incarnatio*, como condición fundamental del ser humano.

4. En el horizonte de la percepción se inscriben dos realidades de las que no es posible dudar: el mundo y la conciencia. "Cada percepción puede muy bien, posteriormente, parecer incierta; pero al menos es cierto para nosotros que hay cosas, es decir, un mundo. Preguntarse si el mundo es real, es no entender lo que se dice, ya que el mundo es, justamente, no una suma de cosas que se podría siempre poner en duda, sino el depósito inagotable del que son sacadas las cosas." Una percepción es corregida por otra; así, nunca podrá ponerse en duda el contexto de la percepción misma en cuanto actualización inagotable de un contexto último común. Esta es la tesis de Merleau-Ponty, quien escribe que "lo percibido tomado en su conjunto, con el horizonte mundial *que anuncia, a la vez, su disyunción posible y su reemplazamiento eventual por otra percepción*, no nos engaña en absoluto" (40).

Pero el fenómeno de la percepción, en cuanto modalidad pri-

(37) P. P., pág. 273.
(38) P. P., págs. 273-74.
(39) P. P., págs. 466-67.
(40) P. P., pág. 396.

migenia de una conciencia intencional, comporta la irreducibilidad de esa conciencia y su valor de realidad indudable: "La percepción es, justamente, ese género de acto en el que no podría ponerse aparte el acto mismo y el término sobre el que recae. La percepción y lo percibido tienen necesariamente la misma modalidad existencial, ya que no podría separarse de la percepción la conciencia que ella tiene, o, más bien, que ella es, de alcanzar la cosa misma" (41). Entonces, la correlación de existencia de noemas y noesis impone asimismo una correlación de modalidad. La certeza de la conciencia y de su mundo aparece compensada por una incertidumbre radical al nivel de las singularidades y de los actos concretos; y la incertidumbre es radical en el sentido de que la certeza del mundo y de la conciencia no se presentan más que como trasfondo y contexto de un acontecer concreto cuya característica irreducible es la *ambigüedad*. De Waehlens glosa magistralmente la intuición central de la fenomenología perceptiva de Merleau-Ponty, al escribir que el término *mundo* no es de ningún modo dudoso "en tanto que toda conciencia es conciencia *de* algo. Lo es, por el contrario, en tanto que "esto" o "aquello", porque justamente la totalidad del "esto" implica siempre potencialidades que no son percibidas de hecho y que siempre podrán ser desmentidas por las percepciones futuras, desmentido que cambiará el sentido de lo que veo ahora. Si, de todas maneras, la percepción pudiese igualarse a sí misma, sería necesario afirmar el objeto así percibido tan indubitable como su percepción. *Se adviene, así, a sospechar que la ambigüedad del objeto percibido implica una ambigüedad pareja de la conciencia de ver*" (42).

La ambigüedad es insuprimible: "Esta, solamente, permite del lado del objeto que mi ser-en-el-mundo sea, de una parte, proyecto y no simplemente fascinación; permite que las cosas esperen y adquieran de nosotros alguna determinación (...). Pero esta ambigüedad no es menos indispensable del lado del sujeto: éste no podría comprometerse en el mundo que proyecta, ni incluso en las especificaciones del mundo natural, hundiéndose absolutamente en él" (43). Es necesario conservar las distancias respecto de lo real; pero este margen de seguridad comporta la inseguridad, la incertidumbre del momento presente, la ambigüedad. Ni pura transparencia, ni pura opacidad; ni plena segregación del mundo real, ni total absorción en ese mundo; más bien, relación ambigua, con-

(41) P. P., pág. 429.
(42) Cfr. *op. cit.*, págs. 264-65. El subrayado es nuestro.
(43) *Ibídem*, pág. 207.

ciencia inacabada, marginalizada. "No separamos—dice Merleau-Ponty—la conciencia de sí misma, lo que impediría todo progreso del saber más allá de la opinión originaria y, en particular, el reconocimiento de la opinión originaria como fundamento de todo el saber. Solamente es necesario que la coincidencia de mí conmigo, tal como se cumple en el *cogito,* no sea jamás una coincidencia real, y sea, sólo, una coincidencia intencional y presuntiva. De hecho, entre el yo mismo que acaba de pensar esto y el yo que piensa que lo ha pensado, se interpone ya un espesor de duración, y puedo siempre dudar si este pensamiento ya pasado era talmente como lo veo ahora." Y concluye: "Mi conciencia en la reflexión equivale, finalmente, a asumir el hecho de la temporalidad y el hecho del mundo como cuadro invariable de toda ilusión y de toda desilusión: yo no me conozco sino en mi inherencia al tiempo y al mundo, es decir, en la ambigüedad" (44). De este modo, el sujeto y el objeto se ofrecen como proceso, como haciéndose, deshaciéndose y rehaciéndose, según el modo de la temporalización y de la historia. La idea de verdad queda decisivamente matizada: toda verdad se constituye en el proyecto renovado del sujeto. Naturalmente, no se trata aquí de la verdad que podemos denominar *predicativa,* o verdad del juicio—el cual no admite grados de verdad—, sino de la verdad como ἀλήθεια, como desvelamiento del ente y del ser del ente, en sentido heideggeriano; en este sentido radical podemos hablar dinámicamente de la verdad como de un progreso o un regreso en el movimiento del *desvelar* lo real, como esencialmente afectada de historicidad. "Nosotros tenemos la experiencia no de una verdad eterna y de una participación en el Uno, sino de los actos concretos de reasunción por los cuales en el azar del tiempo anudamos relaciones con nosotros mismos y con otro; en una palabra, de una *participación en el mundo,* el "ser-en-la-verdad" no es distinto del ser-en-el-mundo" (45). Poseer un saber absoluto, una verdad entera y clausa, supondría que el mundo es un espectáculo diáfano y que el sujeto se habría salido de la historia. Un saber absoluto exigiría que "pudiésemos tematizar todos sus motivos", es decir, que cesáramos de "estar situados" (46). Todo pensamiento se apoya en una experiencia mediatizada por el cuerpo, experiencia que habrá de comprender e iluminar, pero sin que se pueda jamás agotar. El pensamiento des-

(44) P. P., págs. 396-97. "El verdadero *cogito* no es el *tête-à-tête* del pensamiento con el pensamiento de este pensamiento: no vuelven a juntarse sino a través del mundo" *(Ibídem,* pág. 344).
(45) P. P., pág. 452.
(46) P. P., pág. 453.

cansa sobre la percepción: "Toda conciencia es, en algún grado, conciencia preceptiva" (47). En el pensamiento más abstracto gravita una experiencia vital en el mundo. "En lo que llamo mi razón o mis ideas en cada momento, se encontraría siempre, si se pudiesen desarrollar todos sus presupuestos, experiencias que no han sido explicitadas, aportes masivos del pasado y del presente, toda una "historia sedimentada", que no concierne solamente la *génesis* de mi pensamiento, sino que determina su *sentido*" (48). Pero el mundo nunca puede estar extendido ante mí como puro objeto. El pensamiento, por ello, no puede pensarse exhaustivamente, y la verdad que instaura es siempre una verdad relativa, revisable, porque, en último término, se apoya en percepciones que también lo son y que están en un proceso de perpetua corrección y enriquecimiento—lo percibido se ofrece en una serie infinita de *Abschattungen*—. El inacabamiento peculiar que domina en el plano ontológico tiene su raíz en el plano óntico, en el cual la unidad y la verdad del objeto no son más que *presuntivas* y anticipadoras. Pensar el pensamiento es adoptar respecto de él una actitud que nosotros hemos tomado primeramente respecto de "cosas", y no eliminar, sino sólo transferir a un nivel más elevado la opacidad del pensamiento para sí (49). Hay constantemente un "exceso de lo significado sobre lo significante" (50); el lenguaje siempre nos desborda, "no solamente porque el uso de la palabra supone siempre un gran número de pensamientos que no son actuales y que cada palabra resume, sino todavía por otra razón, más profunda; a saber: que estos pensamientos, en su actualidad, no han sido jamás, tampoco ellos, "puros" pensamientos..." (51).

---

(47) P. P., pág. 452.
(48) P. P., pág. 453.
(49) La presencia plena de sí a sí sólo se da en ciertos momentos-límite privilegiados, logrados en un *cogito tácito* anterior a toda tematización de la conciencia: consiste en una iluminación fugaz cuyo destino seguro es el instantáneo oscurecimiento.
(50) P. P., pág. 447.
(51) *Ibídem*. De la misma manera, en la obra de arte, como en toda obra humana y en todo fenómeno de expresión, hay más de lo que ha *pensado* su autor; de la misma manera que hay más en un discurso que en la cadena de pensamientos abstractos que constituyen su argumento. El carácter creador de la expresión hace que ésta no pueda separarse de lo expresado, y viceversa. Toda expresión, como encarnación de una intención significativa, no es algo adventicio a lo significado. Por esto, el acto de expresión no es para nosotros, sujetos parlantes, "una operación segunda a la cual no recurriríamos más que para comunicar a otro nuestros pensamientos, sino la toma de posesión por nosotros, la adquisición de significaciones que, de otro modo, no nos son presentadas sino sordamente. Si la tematización de lo significado no precede a la palabra, es que es el resultado de ésta" (Cfr. Merleau-Ponty: *Sur la phénoménologie du langage*, en *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, página 99).

De esta manera, toda verdad es verdad contingente, en perpetuo proceso de constitución, y no se da de una vez por todas. "Lo que es verdad es que ni el error ni la duda nos seccionan jamás de la verdad, porque están rodeados de un horizonte de mundo en que la teleología de la conciencia nos invita a buscar su resolución" (52). La certeza emerge de la gran renuncia escondida en la teoría fenomenológica de la verdad; desde un punto de vista humanista, aquí radica la gran enseñanza de la fenomenología existencial: "La conciencia, si no es verdad o a-letheia absoluta, excluye, al menos, toda falsedad absoluta" (53).

5. El movimiento del análisis fenomenológico en la obra de Merleau-Ponty se realiza en dos tiempos. El primero es el que corresponde a la "fenomenología entendida como descripción directa" (54); su objeto es la descripción fenomenológica del campo fenomenal que ofrece el *Lebenswelt* o mundo de la experiencia ingenua. Esta reflexión de primer grado está formada por la serie de análisis relativos al *cuerpo* en cuanto término percipiente (aspecto noético) y al *mundo percibido* (aspecto noemático). Antes de entrar en este análisis, Merleau-Ponty realiza una labor purificadora previa: justifica el "regreso a los fenómenos" mediante una destrucción de los prejuicios clásicos de signo alternativamente intelectualista o empirista; por esta vía, se ocupa de la sensación, de la asociación, de la atención y del juicio. Waehlens entiende que con la instauración del "campo fenomenal" de la percepción, purificado de los prejuicios clásicos, se acaba, en Merleau-Ponty, lo que corresponde a la reducción fenomenológica, muy diferente de la empleada por Husserl.

La percepción al nivel del mundo de lo irreflexivo es la primera modalidad del conocimiento y la que funda todas las demás. El *sentir*, como relación primera con el mundo, se configura como problema cuya elucidación es el tema, por antonomasia, de la fenomenología de la percepción en su nivel más bajo. "El sentir es esta comunicación vital con el mundo, que nos lo hace presente como lugar familiar de nuestra vida. Es a él a quien el objeto percibido y el sujeto percibiente deben su espesor. Es el tejido intencional que el esfuerzo de conocimiento buscará descomponer" (55). Con esta perspectiva se desarrolla el análisis del campo fenomenal y se efectúa la descripción de la experiencia perceptiva

(52) P. P., pág. 456.
(53) *Ibídem.*
(54) P. P., pág. 419.
(55) P. P., pág. 65.

en el mundo de la actitud natural o irreflexiva, en su doble vertiente noética y noemática. "Para una doctrina cartesiana—advierte Merleau-Ponty—, estas descripciones no tendrán jamás importancia filosófica: se las tratará como alusiones a lo irreflexivo, que, por principio, no pueden llegar a ser jamás enunciados, y que, como toda psicología, son sin verdad delante del entendimiento. Para hacerles justicia enteramente, sería necesario mostrar que en ningún caso puede la conciencia cesar totalmente de ser lo que es en la percepción, es decir, un hecho, ni tomar entera posesión de sus operaciones" (56). Pero esta tarea, la toma de posesión de sus operaciones por la conciencia, constituye el segundo momento de este vasto movimiento analítico; o, como dice Merleau-Ponty, "el reconocimiento de los fenómenos implica, pues, en fin, una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*" (57). A la fenomenología como descripción directa se añade, así, "una fenomenología de la fenomenología" (58), o reflexión de segundo grado, que estudia la estructura del *cogito* humano en cuanto *temporalidad* y *libertad*.

La exposición de este laborioso trabajo fenomenológico excedería del propósito y de los límites de este estudio; por lo demás, su ritmo y su sentido creemos que han quedado de manifiesto en lo ya dicho. A continuación nos limitaremos a apuntar algunas consideraciones sobre la intersubjetividad y la libertad como estructuras fundamentales del ser humano en cuanto sujeto de la cultura y de la historia (59). Estas consideraciones tienen el valor de introducir de modo suficiente a la filosofía de la política y de la cultura de Merleau-Ponty, y permiten iluminar los motivos profundos de su crítica del marxismo.

6. Las funciones sensoriales y perceptivas de la subjetividad depositan ante sí un mundo natural y prepersonal, lo cual no encierra sorpresa alguna; por el contrario, es sorprendente que ese conjunto de actos y funciones "por los que el hombre ha puesto en forma su vida, se sedimenten en el exterior y lleven aquí la

---

(56) P. P., pág. 62.
(57) P. P., pág. 62.
(58) P. P., pág. 419.
(59) La *temporalidad* como estructura última del *cogito* y la teoría de la *temporalización* son de una importancia capital, lo mismo en la obra de Husserl que en la de Merleau-Ponty; éste recoge lo fundamental de su maestro, si bien eliminando ciertos elementos característicos de la teoría husserliana en su aspecto genético. La *temporalidad* es, para Merleau-Ponty, igualmente el techo último de los análisis: "Si encontramos el tiempo bajo el sujeto y si juntamos a la paradoja del tiempo las del cuerpo, del mundo, de la cosa y de otro, comprenderemos que más allá no hay nada que comprender" (P. P., página 419).

existencia anónima de las cosas". Este fenómeno, nada obvio, constituye la raíz del mundo de la cultura. Porque la civilización es, en su espesor inmediato, ese sedimento de historia que la vida de generaciones ha ido produciendo. "La civilización en la que participo existe para mí con evidencia en los utensilios que ella se da. Si se trata de una civilización desconocida o extranjera, sobre las ruinas, sobre los instrumentos rotos que encuentro o sobre el paisaje que recorro, varias maneras de ser o de vivir pueden ponerse." Por tanto, el hombre no parte de cero al dar forma a su vida; irrumpe en un mundo que le viene dado, y cuya fisonomía general es la ambigüedad y el abigarramiento. "Hay una sociedad por conocer. Un espíritu objetivo habita los vestigios y los paisajes." Ahora bien: a través del mundo cultural se dibuja la acción de otros hombres, de otros *yoes;* mi primer contacto con el mundo me asegura de que no estoy solo: además de mí *hay* el otro. "En el objeto cultural experimento la presencia próxima de otro bajo un velo de anonimato." Pero es, justamente, por la percepción de un acto humano y de otro hombre por la que la percepción del mundo de la cultura podrá verificarse: el otro se me aparece en el objeto cultural en forma anónima, como *se; uno* se sirve de la pipa para fumar, de la cuchara para comer, etc. Esto parece algo obvio y sin dificultad, pero encierra *in nuce* la problemática del estatuto ontológico del mundo de la cultura. "¿Cómo una acción o un pensamiento humanos pueden ser aprehendidos según el modo del *se,* puesto que, por principio, es una operación en primera persona, inseparable de un *yo?*"... (60). ¿Cómo el *yo* toma la forma del *se?*... Podría decirse que el *se* designa una multiplicidad indefinida de *yoes,* o un *yo* general, y que el mundo de la cultura—utensilios, gestos, etc.—lo interpreto según mi experiencia íntima y por analogía; el *se* o el *nosotros* sería interpretado según el *yo.* "Pero la cuestión está justamente ahí: ¿cómo la palabra *yo* puede ponerse en plural, cómo puede formarse una idea general del *yo,* cómo puedo hablar de otro *yo* que no sea el mío, cómo puedo saber que hay otros *yoes,* cómo la conciencia que, por principio, y como conocimiento de sí misma, está en el modo del *yo,* puede ser tomada en el modo del *tú* y, por ahí, en el modo del *se?*" (61).

El problema de la cultura y de la utensilidad remite a la intersubjetividad y al problema del *otro:* "El primero de los objetos culturales, y aquel por el cual existen todos, es el cuerpo de otro

(60) P. P., pág.400.
(61) P. P., págs. 400-401.

como portador de un comportamiento", como "huella parlante de una existencia". El análisis de la percepción, si bien no aclara enteramente la constitución de la sociedad en cuanto "coexistencia con un número indefinido de conciencias", resuelve la dificultad mayor de un mundo cultural, a saber: "la paradoja de una conciencia vista por su cara externa, de un pensamiento que reside en el exterior y que, en consecuencia, a la mirada de la mía es ya sin sujeto y anónima" (62).

Como de costumbre, Merleau-Ponty salva la aporía solipsista desde una posición que presenta doble frente: frente al intelectualismo y al empirismo. La fenomenología del *cuerpo propio* le permitió describir el hecho de la encarnación como superador del dualismo del *en-sí* y del *para-sí;* el cuerpo no es mero objeto entre los demás, objeto del que la conciencia pudiera distanciarse netamente, sino una relación privilegiada al mundo y a la conciencia. El cuerpo es un modo de ser intermedio, *habitado* por una conciencia de la cual es *incarnatio*, y que constituye "nuestra inherencia a las cosas" y, así, el auténtico medio ambiente o circunstancia de la percepción. Tenemos un mundo en virtud del cuerpo. "Mi cuerpo y el mundo no son ya objetos coordinados el uno al otro por relaciones funcionales del género de las que la física establece. El sistema de la experiencia en el cual comunican no está ya expuesto ante mí y recorrido por una conciencia constituyente. *Yo tengo* el mundo como individuo inacabado a través de mi cuerpo como potencia de este mundo..." (63). De esta manera, el mundo está en la conciencia y la conciencia en el mundo: "Al mismo tiempo que el cuerpo se retira del mundo objetivo y viene a formar entre el puro sujeto y el objeto un tercer género de ser, el sujeto pierde su pureza y su transparencia" (64). Precisamente porque mi cuerpo no es ese montón de órganos de la anatomía, ni ese sistema de procesos fisiológicos, mi experiencia no es un mero *vis-à-vis* de una conciencia pura y un sistema de relaciones objetivas pensadas, de un en-sí y un para-sí. Pero, entonces, la percepción del otro ya no es imposible, pues hay un elemento de su estructura que permite su percepción sin caer en la problemática de su constitución. "Si experimento esta inherencia de mi conciencia a su cuerpo y a su mundo, la percepción de otro y la pluralidad de las conciencias no ofrecen ya dificultad. Si, para mí que reflexiono sobre la percepción, el sujeto percipiente aparece provisto de un

(62) P. P., pág. 401.
(63) P. P., pág. 402.
(64) *Ibidem.*

montaje primordial respecto del mundo, arrastrando tras él esta cosa corporal sin la cual no habría para él otras cosas, ¿por qué los otros cuerpos que yo percibo no estarán recíprocamente habitados por conciencias? Si mi conciencia tiene un cuerpo, ¿por qué los otros cuerpos no "tendrán" conciencias?" (65) ... Pues, en efecto, sobre los cuerpos de los otros aprehendemos los comportamientos que en ellos se dibujan, las huellas perceptibles de estos comportamientos: "Yo no tengo más que la huella de una conciencia que me escapa en su actualidad, y cuando mi mirada se cruza con otra mirada, re-efectúo la existencia extraña en una especie de reflexión" (66)—que no es un razonamiento por analogía—. La condición de esa percepción del otro como ser personal, como *alter ego,* es que ni yo ni el mundo sean transparentes para mí mismo, pues esa transparencia tendría como precio la reducción del otro a la condición de objeto en mi campo—a objeto mental, según las leyes de constitución del pensamiento objetivo—. La irreducible franja de opacidad mundana y la enturbiada transparencia del *ego* son lo que hace que este mundo pueda permanecer indiviso entre mi percepción y la del otro; "el *yo* que percibe no tiene privilegio particular que haga imposible un *yo* percibido; los dos son, no *cogitationes* encerradas en su inmanencia, sino seres que son desbordados por su mundo y que, en consecuencia, pueden muy bien ser desbordados el uno por el otro" (67). Esta indivisión del mundo implica el entrecruzamiento de las perspectivas; en la percepción, mis perspectivas se deslizan en las del otro, y viceversa, y todas "son recogidas justamente en un solo mundo, al que pertenecemos todos como sujetos anónimos de la percepción". Hemos accedido, como último sostén del conocimiento, al nivel de la *intersubjetividad.* Lo percibido, elevado a objeto cultural, adquiere por el comportamiento humano significaciones siempre renovadas. La pluralidad de sujetos supone la pluralidad de perspectivas y que el mundo, en cierta manera, se me escapa: "En torno al cuerpo percibido se abre un torbellino, al que mi mundo es atraído y como aspirado: en esta medida no es ya solamente mío, ya no me es presente solamente a mí, es presente a X, a esta otra conducta que comienza a dibujarse en él" (68).

Sin embargo, el descubrimiento del otro por medio del comportamiento no resuelve aún todas las dificultades, sino sólo las que

(65) P. P., pág. 403.
(66) P. P., pág. 404.
(67) P. P., pág. 405.
(68) P. P., pág. 406.

presentaba el racionalismo idealista (69). La pluralidad de los sujetos no equivale a la reversibilidad y la comunicación. Un cierto solipsismo es ineludible: hay "un solipsismo vivido que no es superable" (70). Pero el solipsismo no es total, ni tampoco puede encontrar su paliativo en la participación, en una conciencia trascendental en general. Lo cierto, para Merleau-Ponty, es que "la soledad y la comunicación no deben ser los dos términos de una alternativa, sino dos momentos de un solo fenómeno" (71). Como sucede con la reflexión respecto de su objeto irreflexivo, lo que es dado inicialmente "es la tensión de mi experiencia hacia otro cuya existencia es incontestada en el horizonte de mi vida, aun cuando el conocimiento que tengo de él es imperfecto". Ambos fenómenos son expresión de la estructura ek-sistencial del ser humano y traducen su fundamental ambigüedad. "El fenómeno central—escribe Merleau-Ponty—, que funda, a la vez, mi subjetividad y mi trascendencia hacia otro, consiste en que yo soy dado a mí mismo. *Yo soy dado,* es decir, que me encuentro ya situado y comprometido en un mundo físico y social; *yo soy dado a mí mismo,* es decir, que esta situación no me es jamás disimulada, no está jamás a mi alrededor como una necesidad extraña, y no estoy nunca, efectivamente, encerrado en ella como un objeto dentro de una caja"; puedo todavía disponer y orientar esta referencia hacia el otro: "Mi libertad, el poder fundamental que tengo de ser el sujeto de todas mis experiencias, no es distinto de mi inserción en el mundo" (72). Ser libre es mi destino, y me confiere una cierta capacidad de retraerme, en cuanto que he nacido como visión y como saber; contra el mundo social puedo usar de mi naturaleza sensible y cerrar los ojos o destituir a las cosas de su significación humana; contra el mundo natural puedo recurrir a mi naturaleza pensante y poner en duda cada percepción en particular. Pero siempre en el contexto del ser: "No puedo huir del ser sino en el ser." Nuestra negación sigue siendo una forma indirecta de afirmar el mundo: "El mundo físico y social funciona siempre como *stimulus* de mis reacciones, que sean positivas o negativas" (73). Y más adelante escribe: "Puedo construir una filosofía solipsista, pero al hacerlo supongo una comunidad de hombres que hablan, me

---

(69) Sartre, por ejemplo, después de dar cuenta del otro en cuanto *alter ego,* recae en una problemática de separación y de conflicto, a través de una especie de lo que Waehlens denomina "desnivelación de las existencias".
(70) P. P., pág. 411.
(71) P. P., pág. 412.
(72) P. P., pág. 413.
(73) P. P., pág. 413.

dirijo a ella"; en último término, "la negativa de comunicar es aún un modo de comunicación" (74). Así, el nivel de la subjetividad se configura poniendo el énfasis en el *inter;* no se trata de una mera plurisubjetividad. Pero la revelación recíproca que expresa esta preposición sucede según el modo ambiguo e inacabado que caracteriza la existencia. "En cuanto la existencia se concentra y se compromete en una conducta, cae bajo la percepción. Como toda otra percepción, ésta afirma más cosas de las que aprehende: cuando digo que veo el cenicero y que está ahí, supongo acabado un desenvolvimiento que irá hasta el infinito, comprometo todo un futuro perceptivo. Igualmente, cuando digo que conozco a alguien o que lo amo, viso, más allá de sus cualidades, un fondo inagotable, que puede hacer saltar un día la imagen que me hacía de él. Es a este precio al que hay, para nosotros, cosas y "otros", y no por una ilusión, sino por un acto violento, que es la percepción misma" (75).

El campo social es, de este modo, una dimensión de la existencia, y hay que descubrirlo, una vez redescubierto el mundo natural. "Nuestra relación a lo social es, como nuestra relación al mundo, más profunda que toda percepción expresa o que todo juicio"; lo social está siempre ahí, dado de antemano, como acontece con el mundo natural; está ahí sordamente y como solicitación, anteriormente a toda toma de conciencia. La comunicación que, a través de lo social, establece el hombre con el pasado permite conocer este pasado: yo encuentro en mi vida las estructuras fundamentales de la historia. Esta no es un nuevo objeto; se asienta en lo social, y lo social originalmente no existe como objeto y en tercera persona. Todas las categorías históricosociales son "modos de coexistencia" o no son nada. Así, "en período de calma—dice Merleau-Ponty—la nación y la clase están ahí como *stimuli,* a los que no dirijo más que respuestas distraídas o confusas; están latentes. Una situación revolucionaria o una situación de peligro nacional transforma en toma de posición consciente las relaciones preconscientes con la clase y con la nación, que no eran hasta entonces más que vividas; el compromiso tácito se hace explícito. Pero se aparece a sí mismo como anterior a la decisión" (76).

A esta altura de su análisis, Merleau-Ponty advierte que en el problema de lo social se dan cita todos los problemas de la tras-

(74) P. P., pág. 414.
(75) P. P., pág. 415.
(76) P. P., pág. 417. Cfr., sobre el problema de la *historia,* S. N. S., páginas 176-89.

cendencia: la cuestión es saber cómo puedo yo estar abierto a fenómenos que me desbordan "y que, sin embargo, no existen sino en la medida en que los reasumo y los vivo; *cómo la presencia a mí mismo (Urpräsens), que me define y condiciona toda presencia extraña, es, al mismo tiempo, de-presentación (Entgegenwärtigung) y me arroja fuera de mí*" (77).

El desvelamiento del mundo social señala el punto culminante de la fenomenología existencial de Merleau-Ponty, que define la conciencia trascendental como intersubjetividad en sentido riguroso. El verdadero trascendental "no es el conjunto de operaciones constitutivas por las que un mundo transparente, sin sombras y sin opacidad, se desplegaría ante un espectador imparcial, sino la vida ambigua en que se hace el *Ursprung* de las trascendencias, que, por una contradicción fundamental, me pone en comunicación con ellas, y sobre este fondo hace posible el conocimiento" (78). Paradoja de la existencia ambigua: he ahí todo lo que puede ofrecerse a nuestra comprehensión.

7. Mi existencia como ser-en-el-mundo, como subjetividad que instaura un *sentido* desde la experiencia perceptiva, implica mi libertad, pero una libertad que jamás puede ser absoluta. La instauración de *sentido* no es dependiente por entero de un proyecto libérrimo, de tal manera que fuese libre de proyectar el mundo a mi antojo. Esta roca se presenta como infranqueable en relación con el proyecto de escalarla; pero en relación con el mismo proyecto, aquella otra roca se me ofrece como escalable. Esto quiere decir que una libertad sin límites es una falacia, y que, por lo pronto, no está en nuestra mano dibujar a capricho la figura de las cosas. "Mi libertad no hace, pues, que haya aquí un obstáculo y en otra parte un paso; hace solamente que haya obstáculos y pasos en general, no dibuja la figura particular de este mundo, no pone más que sus estructuras generales." Esas montañas me parecen grandes "porque sobrepasan a la *prise* de mi cuerpo" (79), y no puedo hacer que sean para mí pequeñas. Esta limitación primera de la libertad se apoya en el hecho fundamental de que hay "un sentido autóctono del mundo que se constituye en el comercio con el de nuestra existencia encarnada, y que forma el suelo de toda *Sinngebung* decisoria" (80).

---

(77) *Ibídem.*
(78) P. P., págs. 418-19.
(79) P. P., pág. 502.
(80) P. P., pág. 503.

Si consideramos el mundo de la historia, llegamos a un resultado semejante. "Si me tomo en mi absoluta concreción y tal como la reflexión me da a mí mismo, soy un flujo anónimo y prehumano que aún no se ha cualificado, por ejemplo, como "obrero" o como "burgués". Si, posteriormente, me pienso como un hombre entre los hombres, un burgués entre los burgueses, eso no puede ser (...) más que una segunda mirada sobre mí mismo..." (81). Ha habido explotados mucho antes que hubiese revolucionarios. La toma de conciencia de proletario o de burgués—o, como dice Merleau-Ponty, la valorización libre como conciencia proletaria o burguesa—no está impuesta con las condiciones objetivas. Por otra parte, esta toma de conciencia es importante en cuanto que formaliza y orienta el movimiento revolucionario, en tanto implica una forma de valorización del presente. Lo que es falso es pensar que mi condición burguesa de hecho—en cuanto solidario con el aparato capitalista—supone mi condición de ser burgués; o, al contrario, que me transformo en burgués el día en que me decido a ver la historia según la perspectiva de la lucha de clases. Un método de análisis auténticamente existencial nos prueba que "yo existo obrero" o que "yo existo burgués" en primerísimo lugar, y que "es este modo de comunicación con el mundo y la sociedad quien motiva, a la vez, mis proyectos revolucionarios o conservadores y mis juicios explícitos: "soy un obrero" o "soy un burgués"; sin que se pueda deducir los primeros de los segundos, ni los segundos de los primeros" (82). Las situaciones socioeconómicas no implican una evaluación explícita, "y si hay una evaluación tácita, es la impulsión de una libertad sin proyecto contra obstáculos desconocidos" (83), pero no una elección en sentido estricto. Las situaciones revolucionarias, lo mismo que las situaciones de clase, no nacen de una elección expresa y momentánea, sino día a día y por el encadenamiento de los fines próximos con otros menos próximos; no nacen de una *representación* súbita, sino que el *fatum* y el acto libre que lo destruye "son vividos en la ambigüedad" (84). La alternativa determinismo-indeterminismo es insuperable si se piensa con esquemas puramente intelectuales y abstractos (85). "El error de

(81) P. P., pág. 505.
(82) P. P., pág. 506.
(83) P. P., pág. 507.
(84) P. P., pág. 508.
(85) "El idealismo y el pensamiento objetivo fallan igualmente la toma de conciencia de clase, el uno porque deduce la existencia efectiva de la conciencia, el otro porque extrae la conciencia de la existencia de hecho, ambos porque ignoran la relación de motivación" (P. P., pág. 511).

la concepción que discutimos—dice Merleau-Ponty refiriéndose a este pensamiento abstractivo—es, en suma, no considerar más que proyectos intelectuales, en lugar de tomar en cuenta el proyecto existencial, que es la polarización de una vida hacia una meta determinada-indeterminada, de la que no tiene ninguna representación y que no reconoce más que en el momento de alcanzarla" (86). El proyecto intelectual y la posición de fines—tal como existen, por ejemplo, en la formalización teórica de la conciencia de clase—no son sino "el acabamiento de un proyecto existencial". "Soy yo quien da un sentido y un futuro a mi vida; pero eso no quiere decir que este sentido y este futuro sean concebidos: brotan de mi presente y de mi pasado y, en particular, de mi modo de coexistencia presente y pasado." Esto también acontece al hombre intelectual, en un cierto sentido; al intelectual o al burgués que se hacen marxistas: "Incluso la decisión de hacerse revolucionario sin motivo y por un acto de pura libertad expresaría aún una cierta manera de ser en el mundo natural y social, que es típicamente la del intelectual." En todo caso, el intelectual burgués no habrá cesado automáticamente de ser tal: "Mi libertad, si tiene el poder de comprometerme en otra parte, no tiene el de hacerme al instante lo que decido ser" (87). Durante algún tiempo no habrá eliminado totalmente mis reflejos de clase, el peso de mi pasado social.

En todos estos análisis, Merleau-Ponty, siguiendo a Husserl, apoya la comprensión del mundo histórico y social en la categoría de *motivación*. La relación de causalidad ofrece una visión abstracta, y en el fondo mecanicista, de las relaciones intersubjetivas; la relación de motivación, por el contrario, además de adaptarse perfectamente a la estructura intencional del sujeto humano y a su capacidad de proyectar, permite valorar debidamente la complejidad de la urdimbre social y el entrecruzamiento de los actos humanos en su múltiple motivación psicológica. La causación social trata al sujeto humano como una causa natural y deja sin explicación los fenómenos más delicados y significantes de la vida colectiva; la motivación permite, en cambio, explicar la conducta humana y las vivencias colectivas dentro de complejos estructurales irreducibles a toda consideración puramente causal.

Según las consideraciones anteriores, aparece claro que la libertad absoluta, además de dejar sin sentido a la historia, e incluso a nuestra existencia, conduce al absurdo. "Si, en efecto, me hiciese obrero o burgués por una iniciativa absoluta, y si, en general, nada

(86) P. P., pág. 509.
(87) P. P., pág. 510.

solicitase la libertad, la historia no comportaría ninguna estructura, no se vería ningún acontecimiento perfilarse en ella, todo podría salir de todo." La historia sería la narración de una serie de despropósitos, en la que nada estaría realmente motivado. "Ahora bien: si bien es muy cierto que la historia es impotente para acabar nada sin conciencias que la reasuman y que, por ahí, decidan de ella; si, en consecuencia, no puede jamás ser desligada de nosotros, como una potencia extraña que dispondría de nosotros para sus fines, *justamente porque es siempre historia vivida,* no podemos negarle un sentido al menos fragmentario" (88). El sentido brota en el vaivén del individuo y su contorno históricosocial, en esa dialéctica vital en cuya virtud damos un sentido a la historia, pero no sin que ésta nos lo proponga, sin que *nos solicite* previamente desde una perspectiva determinada. "Lo que se llama el sentido de los acontecimientos no es una idea que los produzca, ni el resultado fortuito de su ensamblaje. Es el proyecto concreto de un porvenir que se elabora en la coexistencia social y en el *se* antes de toda decisión personal" (89). La *Sinngebung* es centrífuga y centrípeta, como la respiración de un gran pulmón con sus dos momentos alternativos; surge sobre un sustrato de sentido *sedimentado,* que dibuja los perfiles evanescentes y contingentes de la historia y confiere a ésta su rango y entidad. En torno a nuestras iniciativas y a nuestros proyectos individuales existe "una zona de existencia generalizada y de proyectos ya hechos, significaciones que se mueven entre nosotros y las cosas, y que nos cualifican como hombre, como burgués o como obrero" (90). De esta manera, nuestra presencia a nosotros mismos está *ya* mediatizada por esa generalidad, y cesamos de ser pura conciencia para instalarnos en una situación y en una red de sentidos. En la existencia *generalizada* hay un intercambio continuo entre lo anónimo y lo individual, en la que ambos reciben y dan; existencia generalizada y existencia individual son inescindibles. Toda reflexión se inserta en una subjetividad *engagée,* situacional.

Entonces, cabe una forma de autenticidad histórica, de impostura histórica, y la verdad de una época: "Nuestra puesta en perspectiva del pasado, si no obtiene nunca la objetividad absoluta, nunca tiene el derecho de ser arbitraria" (91).

El sujeto de la historia no es, en rigor, ni el individuo ni el

---

(88) P. P., pág. 512.
(89) P. P., pág. 513.
(90) *Ibídem.*
(91) *Ibídem.*

todo social, pues el uno no puede explicarse sin el otro, y viceversa; el verdadero sujeto de la historia—si es posible entender, en este caso, por sujeto algo más que una categoría gramatical—es esa correlación: "La generalidad y la individualidad del sujeto, la subjetividad cualificada y la subjetividad pura, el anonimato del *se* y el anonimato de la conciencia, no son dos concepciones del sujeto entre las que la filosofía habría de elegir, sino dos momentos de una estructura única, que es el sujeto concreto" (92). Como escribe Waehlens, hay, sin duda, "un *yo* propio, como hay decisiones que son *mías*. Pero no pueden surgir y concretarse más que sobre el fondo de la existencia personal, corporal y social, sobre la situación" (93). El sujeto *puro*, en el plano natural, no es más que un momento dialéctico que puede entreverse, pero no expresarse; si quiero expresarlo, entro inmediatamente en diálogo con el mundo y con otros. Lo que equivale a decir, con Merleau-Ponty, que "yo soy un campo intersubjetivo" (94).

¿Qué ha sucedido, entonces, a la libertad?... La libertad es relativa a un nivel históricosocial dado, y se construye siempre desde algo previo. Si pretendemos negar todas las significaciones que nos solicitan desde la circunstancia social, resulta que "*esta negativa general está aún en el número de las maneras de ser y figurar en el mundo*" (95). Una vez más, no podemos salirnos del ser para negar el ser; de la situación no podemos evadirnos, sino, a lo más, alterar su orientación. "Mi libertad efectiva no está más acá de mi ser, sino ante mí, en las cosas"; mi libertad, lo mismo que mi conciencia, está esencialmente mediatizada.

Concluye Merleau-Ponty la fenomenología de la libertad preguntándose, una vez más: "¿Qué es, pues, la libertad? Nacer es, a la vez, nacer del mundo y nacer al mundo. El mundo está ya constituído, pero jamás completamente constituído. Bajo la primera relación, somos solicitados; bajo la segunda, estamos abiertos a una infinidad de posibles. Pero este análisis es todavía abstracto, pues nosotros existimos bajo las dos relaciones a la vez. No hay, pues, nunca determinismo y nunca elección absoluta; yo no soy jamás cosa y jamás conciencia desnuda" (96). La mixtura del sujeto con el mundo consiste en una confusión inextricable, en un estar *ab origine* situado, en la imposibilidad de un comienzo absoluto. "Mi

---

(92) P. P., pág. 514.
(93) Cfr. *op. cit.*, pág. 326.
(94) P. P., pág. 515.
(95) P. P., pág. 516.
(96) P. P., pág. 517.

libertad puede desviar mi vida de su sentido espontáneo, pero por una serie de deslizamientos, desposándola primeramente, y no por una creación absoluta. Todas las explicaciones de mi conducta por mi pasado, mi temperamento, mi medio, son, pues, verdaderas a condición de que se las considere no como aportes separables, sino como momentos de mi ser total cuyo sentido me es posible explicar en diferentes direcciones, sin que se pueda nunca decir si soy yo quien les da su sentido o si lo recibo de ellos" (97). De esta manera, el conocimiento y la *praxis* se interpenetran en tal grado que la teoría del saber es la teoría de la *existencia*. La filosofía es existencialismo fenomenológico.

7. Esta breve exposición de la temática fenomenológica en Husserl y en Merleau-Ponty ha puesto de manifiesto un mismo clima intelectual, un estilo común en el modo de tratar los problemas. Los resultados fenomenológicos a que llegó Husserl son recogidos, en gran parte, en la obra de Merleau-Ponty, pero estructurados en una perspectiva original y ambientados en un conjunto quizá menos rico en matices, pero más equilibrado y armonioso.

Merleau-Ponty, que subraya constantemente su filiación fenomenológica y no disimula su fervor y admiración por el fundador, no acepta, sin embargo, ninguna ortodoxia de escuela; la fenomenología es, para él, el resultado cumulativo de un movimiento que se inicia en Hegel y en Kierkegaard, pero también en Marx, Nietzsche y Freud. Más que un sistema, se trata de una experiencia filosófica en continuo enriquecimiento. "*La fenomenología*—escribe Merleau-Ponty—*se deja practicar y reconocer como manera o como estilo, existe como movimiento, antes de haber llegado a una plena conciencia filosófica*" (98).

Dos aspectos de su pensamiento emparentan íntimamente a Merleau-Ponty con Husserl: la fenomenología es, respecto de las ciencias, un saber fundante; y un saber que encuentra en sí mismo su propio fundamento.

Primeramente en su libro titulado *Structure du comportement* (99), más tarde en la *Phénoménologie de la Perception*, Mer-

(97) P. P., pág. 519.
(98) P. P., pág. II.
(99) *La Structure du comportement*. París, P. U. F., 1942. Este libro ofrece una discusión valiosísima del valor de la psicología experimental, en especial del *behaviorismo* y de la *Gestaltpsychologie*, y muestra, aunque en diferente grado, su incapacidad para interpretar los datos empíricos acumulados por dicha psicología. Merleau-Ponty se instala en el plano de la experiencia *científica* para demostrar que ni siquiera en ese plano el comportamiento hu-

leau-Ponty reitera una y otra vez la existencia de una realidad anterior a la realidad que mediatizan las ciencias, de una experiencia previa a la experiencia científica y sin la que ésta sería imposible, aunque la ignore. "Toda ciencia segrega una ontología" (100). El mundo de la percepción es el suelo original sobre el que descansan las significaciones secundarias de la ciencia y del sentido común —cuyas significaciones son, en rigor, objetos culturales—. El científico piensa en función de una ontología implícita y convencional, que un largo uso ha acreditado erróneamente como natural, pero que es derivada y que encuentra su verdadero sentido y su valor en la experiencia ingenua que describe la fenomenología. "Todas las ciencias se sitúan en un mundo completo y real, sin darse cuenta de que, respecto de este mundo, la experiencia perceptiva es constituyente" (101). Las ciencias de la naturaleza, y entre ellas las ciencias físicomatemáticas, encuentran su justificación, su explicación y su verdadero valor ontológico en la fenomenología de la percepción. Así, por ejemplo, el "tamaño y la forma del objeto como leyes y las determinaciones numéricas de la ciencia recorren el punteado de una constitución del mundo ya hecha antes que ella" (102).

Lo mismo sucede con las denominadas ciencias humanas en general—ciencias de la cultura o del espíritu—. Hay un mito cientificista, nacido en el campo de las ciencias naturales y trasladado al de las ciencias del hombre, que "espera de la simple notación de los hechos no sólo la ciencia de las cosas del mundo, sino incluso la ciencia de esta ciencia..." (103). Merleau-Ponty reacciona vigorosamente contra este prejuicio, sin menoscabar, por ello, el valor de las ciencias empíricas. La fenomenología describe los hechos que le ofrecen las ciencias, pero a un nivel más profundo y anterior a toda interpretación causal y objetivante. "El filósofo profesional no está descalificado para reinterpretar hechos que él mismo no ha observado, si estos hechos dicen otra cosa y más de lo que el sabio ha visto en ellos. Como dice Husserl, no es con la fenomeno-

---

mano queda explicado de manera coherente; los esquemas ontológicos que inconsciente y tácitamente utilizan las ciencias psicológicas son inadecuados para captar la estructura y el sentido del comportamiento humano. Sólo una fenomenología de la percepción dará cuenta de esa estructura y de ese sentido.

(100) Cfr. Merleau-Ponty: *Le Philosophe et la Sociologie*, en *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. X, 1951, pág. 50.

(101) *La Structure du comportement*, pág. 297.

(102) P. P., pág. 348.

(103) *Le Philosophe et la Sociologie*, cit., pág. 51.

logía con lo que ha comenzado la eidética de la cosa física, es con Galileo. Y, recíprocamente, el filósofo tiene el derecho de leer e interpretar a Galileo" (104). Los términos del análisis son idénticos. Lo que varía es "un cierto *modo* de la conciencia" (105).

Así, la filosofía fenomenológica, respecto de la sociología, por ejemplo, se definirá como "la conciencia que nos es necesario guardar de la comunidad abierta y sucesiva de los *alter ego* viviente, parlante y pensante, el uno en presencia del otro y todos en relación con la naturaleza..." (106). Sin una fundamentación filosófica en el sentido de la fenomenología no es posible precisar el estatuto de la ciencia y de su pretensión de verdad; ni siquiera podremos interpretar sus resultados. "Sólo la conciencia filosófica de la intersubjetividad nos permite, en último análisis, comprender el saber científico. Sin ella, permanece indefinidamente en suspenso, siempre diferido hasta el término de discusiones de causalidad que, tratándose del hombre, son por su naturaleza interminables" (107). El sentido auténtico de la fenomenología está todo en la "ruptura con el objetivismo", en la "vuelta desde los *constructa* a lo vivido, del mundo a nosotros mismos" (108).

El valor fundante de la fenomenología respecto de las ciencias se acompaña de su valor fundante respecto de sí misma. "La fenomenología, como revelación del mundo—dice categóricamente Merleau-Ponty—reposa sobre sí misma, o, aún, se funda a sí misma" (109). La exploración fenomenológica del *Lebenswelt*, el análisis del orden de la *espontaneidad enseñante*, inaccesible al psicologismo y al historicismo, no menos que a las metafísicas dogmáticas, confiere, sin duda, a la fenomenología un alcance filosófico, o, mejor, instauran una fenomenología que es, ya, la filosofía: "La fenomenología es envolvente con relación a la filosofía, que no puede venir pura y simplemente a añadirse a ella" (110). La radi-

(104) *Ibídem*, pág. 54.
(105) *Ibídem*, pág. 56.
(106) *Ibídem*, págs. 65-66. Una crítica positivista particularmente viva a estas pretensiones de la fenomenología, en A. Cuvillier: *Où va la Sociologie française?* París, Rivière et Ce, 1953, págs. 68-79; en relación con Merleau-Ponty, cfr. págs. 88-100.
(107) *Ibídem*, pág. 68.
(108) *Ibídem*, pág. 69.
(109) Cfr. Merleau-Ponty: *Sur la phénoménologie du langage*, citado, página 103.
(110) *Ibídem*. Es claro que la legitimidad de este carácter filosófico y exclusivo de la fenomenología puede discutirse no sólo en general y a título de crítica externa, sino en concreto y con relación a las posiciones de Merleau-Ponty y de su pensamiento. Los límites y el propósito de este estudio no permiten una consideración de punto tan importante. Remitimos a A. de Waehlens, *op. cit.*, cap. XVIII, *Phénoménologie et métaphysique*, que ofrece una discusión de gran valor. Según este intérprete tan calificado, el paso de la

calidad de la filosofía consiste justamente en su imposibilidad de recurso a unos postulados explícitamente reconocidos como tales y ya dados. En este sentido, su estatuto peculiar es esencialmente diferente del propio de las ciencias. Ahora bien: por otra parte, esa radicalidad no instaura una reflexión filosófica clausa que alcance jamás los niveles de la plena satisfacción: al contrario, su signo fiel es el perpetuo inacabamiento, su continuo remontarse, su incesante interrogación. "Todos los conocimientos se apoyan en un "suelo" de postulados y, finalmente, en nuestra comunicación con el mundo, como primer establecimiento de la racionalidad. La filosofía, como reflexión radical, se priva en principio de este recurso. Como está, también ella, en la historia, también usa del mundo y de la razón constituída. Será necesario que dirija a sí misma la interrogación que dirige a todos los conocimientos; se redoblará, pues, indefinidamente; será, como dice Husserl, un diálogo o una meditación infinita..." De esta manera, "el inacabamiento de la fenomenología y su aire incoativo no son el signo de un fracaso; eran inevitables, porque la fenomenología tiene por misión revelar el misterio del mundo y el misterio de la razón". Su tarea no es desvelar un *problema de la racionalidad;* tal problema no existe, pues la racionalidad no es una desconocida que hubiese que determinar deductiva o inductivamente a partir de sí misma, de igual forma que el mundo fenomenológico no es la explicitación de un ser previo. Su misión es, exactamente, la *fundación*

---

fenomenología a la ontología, tomada ésta en su sentido y alcance metafísicos, como interrogación sobre el ser de todas las estructuras reales y sobre el ser de la estructura en general, "permanece perfectamente posible, e incluso necesario. Es, al menos, nuestra tesis—dice Waehlens—, y tal vez la del autor que estudiamos" *(Ibídem,* pág. 398).

De otra parte, este radicalismo de la fenomenología y la negación de un más allá del filosofar, ha provocado críticas importantes en el campo del pensamiento católico, críticas que recaen sobre la fenomenología tomada en su totalidad. Por ejemplo, Dondeyne—*op. cit.*, págs. 125 y sgs.—señala que no es posible "deshacerse de la impresión de que la posición de Merleau-Ponty con relación al idealismo no está absolutamente exenta de ambigüedad"; habrá que preguntar "si una filosofía como la de la *Fenomenología de la percepción,* que pretende atenerse exclusivamente al método fenomenológico, no nos reconduce, por la lógica misma de las cosas, a un cierto idealismo de la significación, si no en el terreno de la descripción, al menos en el de la *interpretación ontológica del conocimiento...*" En efecto, identificar fenomenología y filosofía lleva a erigir el fenómeno, es decir, el "*ser-para-nosotros*", a la dignidad de trascendental supremo; ahora bien: ¿no implica esto una orientación hacia una interpretación más o menos idealista de las cosas...? Waehlens—cfr. *De la Phénoménologie à l'existentialisme,* cit.—cree haber mostrado que el idealismo de la significación del Heidegger de *Sein und Zeit* es superado, en gran medida, por Merleau-Ponty al instaurar simultáneamente un realismo de la cualidad según el cual la cualidad pertenece al *en-sí* y la significación a la conciencia *(para-sí).* La significación envuelve ambos momentos, en su cumplimiento concreto.

del ser, sin referencia a un algo *previo;* hay un misterio del ser, un misterio del mundo, absolutamente irreducible; pero no un *problema del mundo*, un *problema del ser*. La fenomenología, como reflexión filosófica, es ese movimiento por el cual aprendo a ver el mundo y la historia, a desvelar su sentido, pero sin dejar de ser solidario de ese mundo y esa historia, sin salirme de ellos ni poder referirlos a una *razón* que los sobrevolase y desde la cual el movimiento de reflexión llegase al término de una diafanidad plena y concluyente. "Si la fenomenología ha sido un movimiento antes de ser una doctrina o un sistema, esto no es ni azar ni impostura", porque la fenomenología "es laboriosa como la obra de Balzac, la de Proust, la de Valéry o la de Cézanne, por el mismo género de atención y de asombro, por la misma exigencia de conciencia, por la misma voluntad de coger el sentido del mundo o de la historia en estado naciente. Se confunde, en este aspecto, con el esfuerzo del pensamiento moderno" (111).

---

(111) P. P., pág. XVI.

(Concluirá.)

Gonzalo Puente Ojea.
Hermanos Miralles, 87.
MADRID.



BRUJULA DE ACTUALIDAD

EL MES DIPLOMATICO: ¿CRISIS EN EL MUNDO SOVIETICO?

Aún no hace mucho tiempo que, en un mundo más feliz que el nuestro, un mundo que no había oído hablar del totalitarismo ni de la desintegración nuclear, el verano era un período de calma. Al llegar los días colurosos, los periódicos tenían que recurrir al viejo expediente de las "serpientes de mar" para poder rellenar sus páginas. Suspendido el período de sesiones de los Parlamentos, los políticos se marchaban de vacaciones. Hasta los simples ciudadanos pensaban con ilusión en una temporada de descanso. Con la llegada de la época estival, una calma general descendía sobre nuestro continente.

Pero, ¡ay!, todo esto ha pasado ya a la historia. Desde que se desencadenó la segunda guerra mundial—o, más exactamente, desde que Hitler subiera al Poder en 1933—, nadie ha vuelto ya a disfrutar de unas auténticas vacaciones. El verano es ahora una estación del año igual que las demás, en que las Cancillerías permanecen al acecho y los servicios públicos siguen en plena actividad. De todas las clases que integran la sociedad, acaso son los periodistas los únicos que sacan provecho de la nueva situación: ya no necesitan romperse la crisma para conseguir original para su periódico; es más: puede decirse que su problema es ahora el de podar aquello que es menos esencial dentro de la profusión de material que llega a sus manos.

También en este verano vemos cómo se precipitan los acontecimientos. Y es, una vez más, el mundo soviético el punto de donde proceden las informaciones más importantes: hombres poderosos se están tambaleando en los países satélites; la Alemania oriental contempla el ocaso de Hilde Benjamin, la mujer verdugo que ha venido administrando lo que en Pankov llaman "justicia": su inminente caída es el signo precursor de la crisis que aguarda a otros potentados; en Praga sigue pendiente la sucesión de Alexei Cepicka; en Varsovia, el poderoso Bermann se ve arrojado del Poder; en Budapest continúa, con sus altibajos, la agonía política de Matias Rakosi.

En los partidos comunistas de Occidente surge una crisis todavía más significativa, por lo insólito del fenómeno. Togliatti adopta una postura hostil a Jrushchov, con lo cual se encuentra por vez

primera—al menos en apariencia—en desacuerdo con Moscú. Esto es tanto más sorprendente cuanto que el jefe comunista italiano siempre había conseguido explicar y justificar, con una maestría inigualable, los contradictorios culebreos de la política del Kremlin. Y este cambio radical de actitud se produce precisamente a raíz de un viaje relámpago que hizo a Belgrado. A su vez, el partido comunista francés secunda brillantemente la postura del italiano. Por el contrario, el partido comunista de Holanda se separa violentamente de sus colegas de París y Roma. Vemos, pues, que la vieja armonía del mundo bolchevique de Occidente se rompe para dejar paso a una discordancia de opiniones contradictorias.

Por otra parte, y en el momento mismo en que se manifiestan estos signos de discordia, Tito, el comunista disidente por excelencia, se traslada a Moscú para celebrar solemnemente su acuerdo con los gerifaltes soviéticos y proclamar ante el mundo entero la unidad de criterio que une a Belgrado con Moscú. Esto, expresado en el estilo militar de Zhukov, significa que, en caso de guerra, rusos y servios marcharían del brazo. Resulta, pues, que cuando los ortodoxos de las horas difíciles—los Thorez y los Togliatti—parecen claudicar, el hereje de 1946 vuelve a entrar a tambor batiente en el redil.

Para remate, los últimos días de junio aparecen ensangrentados por el heroico y trágico levantamiento de la población de Posen contra sus opresores. Por vez primera desde los luctuosos sucesos acaecidos en Berlín en junio de 1953, un gobierno comunista se ve forzado a admitir el levantamiento espontáneo de todo un sector de la población. Este movimiento de las masas es tanto más significativo cuanto que se produce en una ciudad tradicionalmente alemana, pero cuya población polaca hace sólo diez años que se estableció allí tras la exterminación o la expulsión de sus primitivos habitantes. Se trata, pues, de una población nueva, mimada por los propios comunistas, que le habían otorgado todos los privilegios.

De todos estos hechos, así como de otras noticias innumerables de menor trascendencia, podemos, con todo fundamento, sacar la conclusión de que hay algo que no marcha bien en el mundo marxista-leninista. No hay duda de que muchos de estos fenómenos deben atribuirse a maniobras políticas. Pero si estudiamos de un modo objetivo el desarrollo de los acontecimientos, tenemos derecho a deducir que el espectáculo de que estamos siendo testigos rebasa los límites de una maniobra. Es imposible que todo esto sea el efecto de un designio y de un plan trazado de antemano.

Y comoquiera que todos los hechos que acontecen detrás del telón de acero—el telón físico y el moral—nos afectan en grado sumo, importa mucho estudiar objetivamente los fenómenos antes de sacar las pertinentes conclusiones políticas.

* * *

En todo estudio de esta índole siempre es útil volver sobre los antecedentes del problema. Sin duda, el lector asiduo de estas crónicas se sentirá bastante molesto por las repeticiones en que forzosamente tiene que incurrir su autor. Pero también es necesario insistir una y otra vez en la afirmación de ciertas verdades, que con demasiada frecuencia se olvidan y aun se menosprecian, cuando debieran ser el fundamento mismo de una política.

Desde el mismo día en que se implantó el comunismo en Rusia, el nuevo régimen tenía dos dogmas: la infalibilidad del partido y la revolución mundial. Para la realización de esta última podemos distinguir dos tácticas: la del leninismo, con su insistencia en la acción diplomática y económica y en los "frentes populares"; y la del stalinismo, basada en la fuerza del Ejército Rojo y en la acción directa.

Durante la segunda guerra mundial, los grandes éxitos obtenidos por los rusos—en Teherán, en Yalta, en Potsdam—se debían a la acción vigorosa, y hasta brutal, del stalinismo. Este método se adaptaba muy bien al tiempo de guerra. Pero, finalizada la contienda, su ulterior aplicación proporcionó a Rusia dolorosos reveses en Grecia, en Turquía, en Irán y, sobre todo, en Berlín. A su muerte, Stalin legó a la causa comunista una multitud de países conquistados. Pero también dejó al partido en una situación difícil; en la situación de una guerra fría, en cuyas trincheras Rusia se encontraba paralizada en todas partes, y que, al mismo tiempo, tenía forzosamente que enervar a cuantos permanecían fieles a la doctrina dinámica de la revolución mundial.

Por eso, después del año 1953, los sucesores del viejo tirano se vieron ante el problema de cómo salir del atolladero. Vieron claramente que sólo la vuelta al leninismo y a los "frentes populares" podría traer el deshielo a las posiciones congeladas, y, sobre todo, permitir a los partidos comunistas de los países democráticos salir del *ghetto* espiritual en que los habían recluído las brutalidades del stalinismo.

Y, así, los nuevos dirigentes empezaron por intentar el logro de su objetivo mediante un juego de malabarismo. Fué la primera

fase de la "coexistencia" y del "espíritu de Ginebra". Pero, aun cuando consiguieron indiscutibles éxitos psicológicos, muy pronto Jrushchov y Bulganin hubieron de convencerse de que esto solo no bastaba. Por de pronto no lograron sacar de su encierro a los partidos comunistas occidentales. Por tanto, era necesario hacer más, mucho más, que limitarse a ahogar en vodka a los políticos liberales.

Y aquí radica la utilidad de Tito. La U. R. S. S. tenía necesidad de un mediador. Para desempeñar este papel, Tito es el hombre ideal, puesto que se le respeta en ciertos círculos occidentales, y, al mismo tiempo, ha demostrado más de una vez su fidelidad a la doctrina de Marx y Lenin. El era el único en Europa—como Nehru lo era en la India—que podía arrancar a los partidos comunistas de su aislamiento y darles de nuevo esa falsa apariencia de respetabilidad de que habían gozado durante la segunda guerra mundial.

Sólo que... semejante maniobra es más fácil de concebir que de realizar. No olvidemos que la U. R. S. S. tiene dos dogmas, y que, por tanto, es preciso conciliar la revolución mundial con la infalibilidad del partido. Ahora bien: la nueva maniobra, necesaria para reparar los errores cometidos por el stalinismo entre los años 1946 y 1953, era de tal envergadura e implicaba un cambio tan radical con relación a cuanto se había afirmado en el pasado, que era muy de temer que hasta entre los elementos fieles surgirían dudas respecto a la infalibilidad del partido. Y es que un cambio tan profundo necesariamente presupone que el anterior modo de proceder—al menos el de los últimos tiempos de Stalin—era falso.

Esta es, a nuestro juicio, una de las principales razones de la desestalinización, la cual recuerda vivamente la ceremonia judía del macho cabrío propiciatorio. Como se recordará, los judíos eligen a un animal, cargado con todos los pecados de Israel, y luego lo arrojan al desierto, para que allí se muera de hambre y de sed. En Rusia le imputaron a Stalin todos los errores pasados, lo ejecutan después de su muerte y proclaman *urbi et orbi* que las culpas cometidas no eran del partido, sino de un Stalin alzado en rebelión contra la doctrina fundamental. En otras palabras: al matar a un muerto se quiere devolver al partido su virginidad, esperando combinar el dogma de la infalibilidad comunista con la necesidad práctica de transformar la política de arriba abajo.

Toda esta operación de gran estilo iba principalmente dirigida a impresionar, por una parte, a los camaradas, y, por otra, a la opinión pública del mundo libre. La difusión de los más violentos

ataques contra el difunto Stalin se redujo—y aquí está lo significativo—a las revistas doctrinales, que sólo leen los funcionarios del partido. Está bien claro que el Kremlin quiere mantener la lealtad de la jerarquía, sembrar la confusión en Occidente y hacer tragar las obras a la gran masa rusa, a la que considera lo suficientemente embrutecida para aceptar cualquier plato que le ofrezcan.

Verdad es que, en mayor o menor grado, esta técnica había tenido éxito hasta ahora. En una variada y amplia gama de cuestiones, la U. R. S. S. había sido capaz de hablar, fuera de sus fronteras, un lenguaje total y radicalmente diferente del que utilizaba en el interior. Pero esta vez se trata de una operación mucho más importante que los anteriores culebreos de la política del Kremlin.

Casi podríamos decir que la propaganda es, en el terreno político, lo que la guerra bacteriológica en el terreno militar. Se hace la propaganda con la finalidad de infectar el intelecto del adversario. Pero con la guerra bacteriológica ocurre que, si bien es gravemente destructora, también es un arma de dos filos. Si hasta ahora se ha vacilado tanto en continuar incluso haciendo investigaciones en este campo, ello se debe a que resulta relativamente fácil dar suelta a los agentes patógenos sobre territorio enemigo; pero una vez puestos éstos en libertad, ya no hay medio de controlar su movimiento. Así, pues, existe la seria posibilidad de que un día estos vehículos de enfermedades vuelen en la dirección no deseada y lleguen a infectar incluso a los mismos que los han puesto en circulación. Del mismo modo, en el terreno de las campañas propagandísticas no se puede, en rigor, separar la propaganda exterior de la que se realiza en el interior. Tal separación es posible en las cuestiones de menor cuantía; pero cuando se trata de un asunto tan fundamental como la desestalinización y el cambio de táctica del Kremlin, es casi seguro que se dejarán sentir sus efectos por más precauciones que se adopten.

Y es aquí cabalmente donde encontramos el más sorprendente parecido entre la fase actual de la propaganda y la guerra bacteriológica. En efecto, las naciones del mundo libre están expuestas a la acción de todas las propagandas posibles e imaginables. El aire que respiramos está hirviendo, literalmente, de bacterias. A la larga, acabamos por habituarnos a esta atmósfera. Y cabe afirmar que, en grandísima medida, los pueblos occidentales están inmunizados contra su veneno. Después de haber visto tantas cosas y oído tantas opiniones contradictorias, se va uno volviendo escéptico y adquiriendo la tendencia a formarse criterio propio. Por otra parte, dispone uno de medios para formarse este juicio propio.

Muy otra es la situación dentro del mundo comunista. Allí hay un punto de vista lícito: el del Gobierno. No se admiten más periódicos que los rigurosamente ortodoxos. La audición de radios extranjeras es allí una afición peligrosa. Y es preferible frenar la lengua si uno no quiere entrar en un contacto demasiado directo con la Policía secreta. Allí hay propaganda, sí; mucha propaganda; pero ésta marcha en un solo sentido. De aquí resulta que el mundo soviético se encuentra recluído dentro de un recipiente cerrado, inmerso en una atmósfera esterilizada. El cometido del Estado es impedir que se difunta una propaganda contraria a la ideología oficial. En otras palabras: se matan, por todos los medios al alcance de las autoridades, aquellos microbios de la propaganda que pudieran contaminar la atmósfera químicamente pura del comunismo.

Sabido es que aquellas personas que se han mantenido alejadas de todo contagio posible se infectan con mucha más facilidad que las que llevan una vida normal. Para aquéllas, los microbios resultan infinitamente más peligrosos. Además, las bacterias se difunden más fácilmente en una región que había estado hasta entonces esterilizada. Por eso, toda campaña disconforme, aun lanzada a pequeñísimas dosis, producirá en el Este un efecto infinitamente mayor que las campañas en masa que se realizan en el mundo libre.

Esto es lo que ha sucedido, a nuestro juicio. Una minúscula partecita de la propaganda soviética destinada al extranjero ha caído en suelo comunista, y está haciendo ya estragos. Creemos que ésta es la causa de ciertos hechos ocurridos detrás del telón de acero, y también del creciente histerismo de los gobiernos comunistas, que, desde el 30 de junio, han venido amontonando error tras error. Porque los comunicados amenazadores publicados por los Gobiernos de Pankov, Budapest y Praga nos parecen errores monumentales: el que gobierna con régimen totalitario no admite jamás su fracaso, a no ser que... se vea forzado a hacerlo, como le ha ocurrido al Gobierno de Varsovia.

Vista la fase actual dentro de esta perspectiva, podemos decir que, aunque es indudable que la ofensiva de propaganda soviética ha aflojado los lados de las alianzas occidentales y ha inducido, sobre todo, a los islandeses a cometer la enorme torpeza en que acaban de incurrir respecto de la base de Keflavik, no es menos cierto que, vistos desde el ángulo de un futuro próximo, sus efectos destructores han ido en la dirección no deseada. Hoy existe un malestar muy serio detrás del telón de acero. Este malestar se ex-

tiende hasta los medios comunistas, dando a la población esa sensación de debilitamiento del régimen, que indujo a las masas a lanzarse al asalto en Posen. Vemos, pues, que el efecto de esta propaganda ha sido doble: la confusión en los círculos dirigentes y el aliento dado a las fuerzas de la resistencia. En cuanto a esto no tenemos necesidad de creer—como quiere hacernos creer el régimen de Varsovia—en la existencia de vastas conspiraciones y organizaciones subterráneas. Estas ni existen ni pueden existir en en un régimen policíaco tan perfecto como el de los comunistas. Por otra parte, no se necesita tampoco una resistencia organizada, ya que si—como ocurre en los países "satélites"—el 90 por 100 de la población se encuentra en el campo de la oposición, ésta siempre aprovecha toda ocasión de lanzarse a la acción, aun en el caso de que no existan planes premeditados. Los Estados Mayores nacen, en cierto modo, por sí mismos.

Pero, si bien admitimos la existencia de un malestar terriblemente grave detrás del telón de acero, no pretendemos en modo alguno exagerar su importancia, y menos suscitar esperanzas injustificadas. Afirmamos, sí, que el régimen comunista está gravemente enfermo; pero, desgraciadamente, estamos muy lejos de poder decir que está moribundo. Sus perspectivas de curación son, en estos momentos, muy superiores a las de su muerte, especialmente si—como parece ser—los adversarios del bolchevismo se niegan a explotar la debilidad del enemigo para descargar golpes que pudieran provocar su derrumbamiento.

* * *

Si analizamos serena e imparcialmente la situación actual, llegamos a conclusiones verdaderamente interesantes. Puede afirmarse que el mundo comunista está hoy en una situación de debilidad muy acusada. Pero, por otra parte, también el mundo libre está perdiendo velocidad tanto en el extremo norte del Atlántico como en el Oriente Medio.

Existe, sin embargo, una diferencia entre estos dos mundos. Tenemos motivos para creer que el comunismo—salvo que se opere un cambio en la política occidental—está alcanzando o a punto de alcanzar el punto culminante de su crisis. En cambio, en el mundo libre la evolución va mucho más lenta. Todavía estamos en los comienzos de un desarrollo de los acontecimientos, que se irá acelerando al ritmo de los esfuerzos en pro de la coexistencia pacífica.

De todo esto podemos inferir que, si en estos momentos nuestras perspectivas nos parecen alentadoras, el tiempo no parece trabajar en nuestro favor. La verdad es que, si la situación continúa evolucionando de un modo natural, nos hallaremos en nuestro punto más débil en el preciso momento en que Rusia haya recobrado sus fuerzas. Hablando en otros términos: en un futuro todavía difícil de predecir, la situación será totalmente inversa a la que existe en estos momentos, como consecuencia de la aplicación y perfeccionamiento de una nueva táctica leninista; los crujidos de ruina que hoy oímos en el Este no procederán ya del bloque comunista, sino de aquellos países occidentales en los que directa o indirectamente llegue a cristalizar el "Frente Popular".

Al mirar las cosas desde este ángulo creemos tocar el fondo mismo del pensamiento soviético. Lo que en este momento está haciendo la U. R. S. S. es lanzarse a una aventura calculada, que forma parte de un plan más vasto. El Kremlin especula con la idea de que su debilitamiento temporal no será aprovechado y explotado por el Occidente. Y fía sus esperanzas en el hecho de que la crisis de la N. A. T. O. y del Pacto del Atlántico—que se producirá probablemente si se prolonga la actual situación—trastrocará mañana las respectivas posiciones, dando al Kremlin la ansiada oportunidad de lanzarse a la acción directa.

Si aceptamos como válido este análisis—cosa que nos parece muy lógica—no abrigamos la menor duda ya respecto al rumbo que debería tomar la política occidental. Este rumbo debería ser completamente opuesto a la política que parecen preconizar nuestros habituales agoreros políticos, quienes en la radio, en la prensa, en los Parlamentos o en los Congresos de los partidos nos están invitando a jugar a la coexistencia y a desaprovechar la ventaja temporal que tenemos a nuestro favor. Por cierto que un ministro de Asuntos Exteriores de un país occidental ha llevado esta idea hasta el extremo de invitarnos a dejar a los soviéticos el respiro que tanto ansian. Su razonamiento se basa en la teoría de que el régimen comunista está tan malherido que, si se le da tiempo, se apoderará de él la gangrena, y así la manzana caerá madura en nuestras manos. Este buen señor parece no saber lo que son los regímenes totalitarios. La armazón de éstos puede verse sacudida por enfermedades y crisis; pero ellos no caen por efecto de fuerzas internas: sólo una política enérgica lanzada desde el exterior es capaz de ponerlos en grave peligro de derrumbamiento.

Para nosotros, lo lógico sería, por tanto, aprovecharnos de nuestra ventaja momentánea. Percatándose bien de que si permanece-

mos en la inacción estamos expuestos a amanecer cualquier día en una situación peligrosísima, el mundo libre debiera explotar ahora a fondo las dificultades en que se encuentra el bloque bolchevique. En el terreno político y económico debiéramos asestar al adversario, momentáneamente vacilante, el golpe que lo dejara fuera de combate. Y es que no es la coexistencia lo que nos permitirá ganar la paz. Esta sólo la conseguiremos eliminando de verdad el peligro y cortando de raíz los designios de revolución mundial.

En este aspecto, el mundo libre haría bien en no dar oídos a las soflamas de nuestros políticos pretendidos "expertos", que, desde hace años, se vienen caracterizando por su ceguera y su obstinada manía de equivocarse cada vez que abren la boca. Más bien necesitaríamos prestar oídos a la voz del único estadista que posee la N. A. T. O., la del canciller Adenauer. El Jefe del Estado alemán—que en las grandes cuestiones siempre está de acuerdo con el Generalísimo Franco—, al llegar a Campino (Roma), el día 1 de julio, declaró, una vez más, que, frente al bloque soviético, sólo es admisible una política de fuerza y energía. Vemos, pues, que el gran anciano de Colonia ha tenido, una vez más, la valentía de decir lo que es impopular, pero que es la verdad. Esperemos que, al fin, se escuchará su voz.

OTTO DE AUSTRIA-HUNGRÍA

UN VOCABULARIO "AUDIOVISUAL"

Causa profunda sorpresa para los que a diario trabajamos en materia de relación cultural y educativa el casi total abandono del bautismo en lengua castellana de las palabras técnicas, de los nombres de cosas, instrumentos o medios, que son cuerpo de tales actuaciones. ¿Qué podrá hacer el técnico, el especialista aislado, ante el aluvión de términos de raíz sajona, gala o de otras procedencias, que se le entran por todas las rendijas de los procesos, de las máquinas, de los elementos manejados a diario? ¿Deberá aceptar, sin más, el vocablo exterior, fomentar su difusión, contribuyendo con su esfuerzo aislado a la dispersión del idioma castellano? ¿Deberá, caprichosamente, individualmente, siguiendo los dictados de su capricho, de su comodidad, de su exclusiva forma-

ción cultural, traducir estos términos para hacerse entender mejor o peor?

Si en cualquier actividad de nuestro tiempo, y muy especialmente en las que suponen adecuación de ciencia aplicada, el problema es grave, urgente y presente, y para atender al mismo las Academias de la Lengua llaman a su seno especialistas que velen por la unidad, pureza y discreción de la terminología científica, piénsese si no será necesario atender también, con especial cariño e intensidad, a la recta formación de un vocabulario castellano que sancione de manera universal, por y para todos los hispanohablantes, el caudal de palabras que tienen precisión de utilizar a diario los que dirigen, realizan y sirven la difusión cultural, la educación fundamental, la relación especializada, a través de vehículos "más allá—o más acá—del libro y junto al libro"; a través de eso que hemos venido en llamar—y aquí surge el primer vocablo de resuelta cacofonía—lo "audiovisual".

Si para la difusión de la cultura, de la civilización, de la relación social, del progreso, el papel y la imprenta supusieron una revolución cardinal, en nuestros días el avance técnico ha situado, junto al papel impreso, medios de difusión y comunicación que, muchas veces, superan la importancia de aquél. Pensemos en la decisiva aportación que, para la cultura y la educación, suponen estas palabras que bautizan hechos, procesos o instrumentos: gramófono (o *tocadiscos*, o *pick-up)*; magnetofón (o *magnetófono*, o *grabador*, o *cintáfono*, etc.); dictáfono; impresor-lector (de *hilo*, de *cinta*, de *magnético)*; *la radio* o *el radio*; transparencias (o *traslúcidos*, o *diapositivas*, o *slides)*, y también *filminas*, *film-strips*; el *cine* y la televisión (o *video)*, etc.

Y el vocabulario que estos rótulos comprenden en su vida y funcionamiento no sólo es inmenso por lo ya conocido; cada día crece, como crece la vida de la invención. Recientemente leíamos dos libros sobre técnica cinematográfica, impresos los dos en países hispanohablantes: uno en Méjico y otro en Argentina. No sólo el casi 100 por 100 de los términos utilizados eran ajenos al lenguaje castellano; lo peor fué que las mismas cosas o procesos se llamaban de distinta forma, se bautizaban con palabras extranjeras distintas, tomadas de un conjunto de dos o tres idiomas. Se repetía, una vez más—ampliada aquí—, la tremenda observación de Dámaso Alonso, aparecida, por cierto, en recientes páginas de esta revista, sobre las dos grandes áreas de fragmentación del castellano: la de influencia anglosajona y la de influencia galicista.

Ante la presencia de términos que surgen constantemente, y que

son difícilmente digeridos por nuestra lengua, como actualmente los de *cinemascope* o *travelling* (inexacto hasta en su significado originario), *sincronizado, doblaje, audial* y la gama de derivados de las distintas combinaciones sonoras de audición, afortunadamente apoyadas en raíces clásicas, como estereofonía, monofonía, diafonía o multifonía, ¿no parece urgente que los encargados de velar por la unidad y dignidad del idioma adopten medidas claras, universales, que eliminen toda confusión? ¿Se puede difundir cultura hispánica, se puede educar "audiovisualmente", con el terrible lastre de no disponer de un vocabulario inteligible para todos, ni siquera único, ni siquiera exacto, ni siquiera eufónico, no acordado a nuestra lengua, feo e infiel a los mismos idiomas de donde se mal roban sus términos?

Citemos otra vez a Dámaso Alonso en el curso de la magnífica oración pronunciada en el seno del II Congreso de Academias de la Lengua Española: "... Lucharemos por tratar de impedir que, cuando otro producto o invento nuevo llegue a la comunidad, se fragmente su denominación desde un principio..." Para ello propone el ilustre académico la creación de "un servicio de urgencia y atenta vigilancia", a fin de que el vocabulario sea siempre uno y común para todos los pueblos, para todos los hombres que usan la lengua castellana.

Y con la anarquía hoy existente, ¿no será posible adoptar medidas, planes, normas para salir del caos terminológico reinante? Hoy los técnicos, los especialistas, los que trabajan a diario y conforman esta materia *audiovisual* del *cine,* de la *radio,* de la televisión, sienten rubor de oficiantes de una liturgia expresada con palabras oscuras, indecisas, ininteligibles. Les parece que manchan el sonido y la imagen de la lengua al difundirla por la imagen y por el sonido. ¿Se puede divulgar la belleza y riqueza del mundo hispánico, la gravedad de una catedral, la frescura y regalo de un paisaje, la colmena esperanzadora de una fábrica... con *slides,* por el *video,* en *cinemascope?* ¿Se nos quebrará la voz melódica de un oratorio de Muñoz Molleda, el acento hondo y supremo de la música de Falla, si la divulgamos con *tapes* por medio de *recordings* o *montándola* en un *play-back?*

Sí; extraña y desoladora liturgia la de hablar y ser oídos, ver y ser contemplados, a través del bautismo extraño y plural, disperso, no universal, de vocablos sin eufonía, sin cadencia y sin ortografía castellana. Quizá, puesto que de liturgia se trata, debamos volver el recuerdo y la inclinación al buen latín y al buen griego, cuyo maravilloso don de abuelos y padres de nuestra len-

gua, con sus mil recursos de viejos sabedores, nos devuelvan al buen camino de lo *fónico*, de lo *fotográfico*, del alfabeto y del abecedario.

MANUEL ORGAZ

CASTILLO DE CUELLAR (1)

Cuéllar es uno de los pueblos más antiguos de España. Atalaya de Segovia, de Olmedo y de otra parte de Iscar, Cuéllar desempeña un papel importante en la historia de Castilla. Su fortaleza, colocada en lo alto de un cerrito, domina un paisaje de llanuras polvorientas, en contraste con un mar azulado y verdoso de pinares inmensos.

Cuéllar, en la confluencia de muchos caminos, encrucijada de las horas difíciles de la unidad de Castilla, conserva en sus calles, en sus iglesias, en su fortaleza una amalgama de barbarie y elegancia.

Quizá la clave de su existencia la dé la propia arquitectura de su castillo. Un exterior tétrico de baluarte inexpugnable y un interior suntuoso, palaciego, más que mansión de señor feudal.

Cuéllar es el escenario fabuloso, austero y polvoriento como sus campos, resplandeciente y lujoso como el señorío a que perteneció, en donde las pasiones agitan a los hombres, los enardecen y los igualan.

Señorío de un privado, es cárcel de una reina, tálamo de unas falsas bodas reales, aposento de desterrados.

Los muros de su fortaleza encierran un palacio. La austeridad de su aspecto exterior contrasta con el estilo gótico, con adiciones mudéjares, propio del siglo XV, en que lo rehace don Beltrán de la Cueva, duque de Alburquerque.

De planta cuadrilonga, sus ángulos lo cierran tres torres cilíndricas y una cuadrada. Un revellín defiende la fortaleza por el lado de la villa; un foso amurallado, por los restantes lados.

El portón de ingreso está formado por un arco arábigo peraltado sobre los garitones. Los lienzos, guarnecidos de primorosos matacanes y almenas con bolas, el situado al Norte, y el situado al Sur,

---

(1) Del libro, próximo a publicarse, *La ruta de los castillos segovianos.*

arco arábigo ya tapiado y una galería Renacimiento, que nos muestra un atisbo del palacio que guarda en su interior la fortaleza.

La torre principal es cuadrada, siendo el resto de las torres cilíndricas; una de ellas, capilla ojival construída en el siglo XV, con bóveda nervada y ventanal gótico.

En el interior del castillo hay un patio de armas con doble galería de arcos sobre columnas de piedra berroqueña. Contrasta mucho esta galería palaciega con la sencilla escalera de acceso, con el lienzo paralelo, en donde con todo su primitivismo se advierte su carácter de fortaleza, extendiéndose a lo largo el adarve.

En el castillo armonizan el gótico con el mudéjar, pero predomina el estilo Renacimiento. El patio interior, el de más carácter de los castillos segovianos, debió de ser ojival en principio; pero las reformas hechas por el tercer duque de Alburquerque, en 1558, dieron un típico aspecto Renacimiento, al sustituir parte del adarve por una galería de arcos muy rebajados, y en donde, junto al escudo del señor feudal, se repite el lema: "Agridulce".

Recuerdo quizá de aquella frase de Enrique IV, toda sabiduría e inteligencia, pero no exenta de cierto acento de fracaso: "Agridulce es gobernar."

El interior del palacio fué en extremo suntuoso: aún quedan restos de las techumbres, decoradas con motivos platerescos—en los salones altos—, estucados y esgrafiados, dan de aquellas estancias idea de lo que fué la esplendorosa vida del privado del rey. A tanto llegó su poder, sus privilegios, que la voz popular le asignó una paternidad real, y en su atuendo, en su modo de vida, comportarse quiso como señor todopoderoso de aquella Castilla, convulsionada por la intriga, las pasiones y la anarquía.

Enríquez del Castillo así nos lo describe: "Era grande gastador, festejador y gran honrador de los buenos; gran cabalgador a la jineta; gran montero y gran cazador; costoso en los atavíos de su persona, franco y dadivoso." Marañón completa su contextura con estas palabras: "Fué don Beltrán, en suma, un ser insignificante, de torpe ética, al que únicamente ha dado relieve histórico su calidad de favorito. Demuestra, una vez más, que los reyes pueden medirse por sus favoritos."

Enrique IV despoja a sus hermanos Isabel y Alfonso del señorío de Cuéllar, para entregarlo en manos de su privado don Beltrán de la Cueva. Este reforma el castillo y le da un claro sentido gótico, decorando fastuosamente sus estancias.

Muebles, ricos tapices, inigualable armería, sólo comparable a la del Alcázar de Madrid, conservó el castillo de Cuéllar hasta fina-

les del siglo XVIII. Más de tres mil armaduras, picas, culebrinas, cañones, arcabuces, banderas exornaban sus muros, hablaban del valor de los Tercios españoles. El saqueo del Ejército francés acabó con la vida del castillo, con sus tesoros.

Salones y corredores del castillo de Cuéllar, que conocen en épocas remotas de la crueldad de un rey castellano, que si se le conoce por el sobrenombre de *el Justiciero,* también mereció el de *Cruel.* Su pasión desatada le lleva a afrentar a la reina, casando en falsas nupcias con doña Juana de Castro. Tras la noche de bodas, en el ambiente tétrico de la fortaleza colendina, don Pedro huye de mañana para no volver jamás.

La vida de Cuéllar discurre tranquila. Conoce el esplendor con ocasión de las cortes convocadas por Enrique IV. A la muerte de éste se convierte en baluarte de los partidarios de doña Juana, frente al otro castillo próximo, el de Coca, defendido por don Alonso de Fonseca, partidario de Isabel, quien vive horas de incertidumbre en el Alcázar segoviano.

Las luchas de las comunidades renuevan los sones guerreros en torno al castillo de Cuéllar, en tanto el pueblo ve nacer hijos ilustres que, como don Diego Velázquez, conquistan nuevas tierras, o como Antonio Herrera, que descubre senderos nuevos a la historiología.

Después, la calma, el sosiego, el aniquilamiento. Wellington reside brevemente en él; Espronceda sueña delirios románticos en sus estancias cumpliendo un destierro; más tarde, penitenciaría.

Así es este castillo, así fué su historia. Agridulce como el lema que campea en su patio de armas.

Como fortaleza, sirvió para defender derechos y castigar yerros; como palacio, fué placentero tálamo real, romántico destierro para un poeta. Agridulce su destierro, su historia, sus muros.

TOMÁS SALINAS

INDICE

Portada y dibujos del pintor español Agustín Redondela.